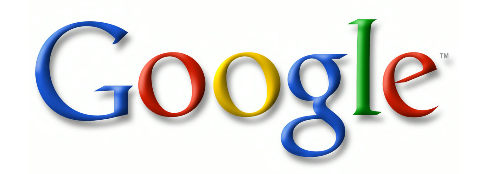



Google




1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT

UNTER MITREDAKTION VON

H. OLDENBERG C. BEZOLD K. TH. PREUSZ

HERAUSGEGEBEN VON

ALBRECHT DIETERICH

NEUNTER BAND

MIT 3 TAFELN



1906
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER IN LEIPZIG

Inhaltsverzeichnis

I Abhandlungen

II Berichte

III Mitteilungen und Hinweise

I Abhandlungen

Rot und Tot

Von **Friedrich von Duhn** in Heidelberg

Zwei Worte, die der Volksmund gern im Gegensatz anwendet. „Außen rot, innen tot“, „Heute rot, morgen tot“; „Bist Du rot, denk an den Tod“; „van Dage rot morgen dod“; Walter: „diu werlt ist uzen schoene wiz grüen unde rot und innen swarzer varwe, vinster sam der tot“. Der Gegensatz wird mitunter bitter ironisch: „A wird su rut, wie enne tudte Leche“ (schlesisch). Oder aber es entwickelt sich aus ihm ein kausales Verhältnis: „Morgenrot, Morgenrot, leuchtest mir zum frühen Tod“. Glühendes Abendrot bedeutet im Volksglauben vielfach, einst mehr als jetzt, Krieg, Unglück, Pestilenz, kurzum Todbringendes. In diesen Beispielen führt der Gegensatz schon wieder zu einer Verbindung: das Schwarz steht dem Rot so gegenüber, daß es wie eine notwendige Folge des Rot erscheint. Rouge et noir, Glück, Leben einerseits, Schwarz, Tod anderseits erscheinen eng verbunden, bilden zusammen gewissermaßen ein unlösbares Ganzes. Was rot ist, muß schwarz und tot werden, und was schwarz und tot ist, behält das Sehnen, wieder rot zu werden. In diesen Zügen des primitiven Denkens liegt in nuce der Schlüssel zum ganzen Totenritual. Und das bei den meisten Völkern, namentlich bei den Naturvölkern, heute noch völlig klar, wenn auch bei den höheren vielfach nur noch rudimentär und nur durch Zurückgehen auf Frühstufen verständlich.

Dies alles sind eigentlich selbstverständliche Dinge, aber notwendige Voraussetzungen zum folgenden. Weit verbreitet, von mir selbst und anderen oft beobachtet, ist im Mittelmeergebiet die Sitte, das Innere von Behältnissen, in die der Tote oder seine Reste gebettet wurde, rot auszumalen, und zwar stets mit einem Zinnober- oder Mennigrot, der Farbe des Blutes vergleichbar. So sind mir inwendig rot gemalte Bretter von Holzsärgen bekannt aus Athen, Kyme, Karthago, Cadix; so gibt es unter den klazomenischen Sarkophagen aus Ton solche, die im Inneren rot ausgemalt sind; so sind aus Syrakus, Gela und Akragas inwendig rote Steinsarkophage des 5. Jahrhunderts vorhanden; so sind aufgemauerte Steingräber bei Tanagra rot ausgemalt gefunden; so zeigen die Steinwürfel, in denen man z. B. in Attika so gut wie in Kampanien (Kyme, Capua, Suessula) die bronzenen Aschenurnen barg, regelmäßig hochrote Ausmalung.[1] Noch bei spätrömischen Ziegelgräbern, die ich im Valle Taggiasco (Riviera di ponente) vor einigen Jahren mit ausgrub, waren die Innenseiten der dachförmig gestellten Ziegel ebenso bemalt. Diese Beispiele, die sich gewiß beträchtlich vermehren ließen, mögen genügen, um die Sitte zu erhärten.

Also: wie man überall auf unserer Erde, besonders greifbar bei Naturvölkern und in unseren eigenen Frühzeiten, sich bemüht, dem Toten den Übergang in die andere Welt möglichst wenig schmerzlich zu gestalten, namentlich dadurch, daß man ihm durch Form und Inhalt des Grabes die Vorstellung zu erwecken bestrebt ist, er sei eigentlich noch in seiner gewohnten Umgebung, wie man durch regelmäßige Opfer und Spenden am Grabe dies Gefühl des weiteren zu nähren sucht, so möchte man diese Illusion dadurch noch weiter führen, daß man mit der Farbe ja gewissermaßen dem Stoff des Lebens ihm die

[1] Vgl. z. B. *Röm. Mitt.* 1887, 238 und die dort von mir gegebenen Hinweise; Orsi *Not.* 1893, 474, XCIV; 1900, 247; Delattre *CRAcad.* 1903, 12, 14, 24; Pellegrini *Mon. Linc.* XIII (1903) 280—282.

Wände seiner engen Behausung anstreicht. Das alles tut man ursprünglich ja nicht aus frommer Pietät, Mitleid oder sonstiger den Völkern im Kindheitsalter gewiß fremden Sentimentalität, sondern weil man alles tun muß, um den Toten für die Lebenden möglichst unschädlich zu machen, ihn nach Kräften zufrieden zu stellen, damit er nicht wiederkommt, nicht andere Lebende nach sich zieht. Ist doch die Furcht vor möglichem Wiederkommen des Toten es gewesen, die zuerst zu mechanischer Erschwerung solcher Rückkunft geführt hat, indem man den Toten in ausgestreckter oder zusammengezogener Haltung kräftig einschnürte und so fesselte, oder ihn selbst stark belastete mit Erdmassen, sogar mit schweren Steinen, oder indem man ihn einschloß in feste Behälter, in Bauten, vor deren Eingang man große Steine wälzte; die alsdann den Wunsch erwecken mußte, den Leib des Toten möglichst rasch ungeeignet zu machen zur Wiederaufnahme dessen, was man als „Seele" verstand: so kam man zu mechanischer Zerstückelung, Handabschlagung, sogar Verzehrung des Leichnams (wobei freilich oft noch eine andere Vorstellung — Übertragung von Kraft und Leben — mitwirkte), zu jeder Art von Beförderung seiner raschen Zersetzung, schließlich — natürlich nicht absolut chronologisch gemeint — zur Einführung der Verbrennung. Solange die Verwesung keine vollzogene Tatsache war, behielt nach allgemeiner Vorstellung unserer — und vieler anderer — Völker der Tote eine Art von Empfindungsvermögen, sei es immanent, sei es geweckt durch gewisse Mittel. Der Tote verlangt in dieser Zeit instinktiv nach dem Leben, nach Blut: daher die Totenopfer mit allen ihren unendlich abgestuften Ablösungsformen.

Daher auch — wenigstens im letzten Grunde — die rote Farbe bei der inneren Ausstattung des Grabes. Aber auch bei der äußeren. Noch um die Grabstelen auf den weißgrundigen Lekythen des 5. und 4. Jahrhunderts schlingen sich blutrote Tänien.

Ja, zur Ausstattung des Toten selbst war vielfach die rote Farbe unerläßlich. Varro hatte noch eine ganz klare Vorstellung von diesen Dingen: „Varro dicit, mulieres in exsequiis ideo solitas ora lacerare, ut sanguine ostenso inferis satisfaciant. quare etiam institutum est, ut apud sepulcra et victimae caedantur. apud veteres etiam homines interficiebantur... sed quoniam sumptuosum erat et crudele victimas vel homines interficere, sanguinei coloris coepta est vestis mortuis inici" (Serv. III 67 vgl. Diels, Sibyll. Bl. 72). Das Zwölftafelverbot „mulieres genas ne radunto" sei nur nebenbei erwähnt. Die Ablösungsfrage geht uns im Augenblick nichts an, wohl aber die Tatsache selbst und die Verbindung, in die Varro sie rückt. Ebenso wird uns für Sparta die rote Decke über dem Toten bezeugt (Plut. Lyk. 27). Und so heißt es schon bei Homer, daß Hektors zu Asche verbrannte Gebeine in ein rotes Linnentuch gewickelt seien (Il. 24, 796). So bringen die Athener in einem Purpurtuch die Gebeine des Rhesos zum Strymon, um durch sie das neu zu gründende Amphipolis zu sichern (Polyaen. VI 53). So hüllen die Kabiren das Haupt ihres verstorbenen Bruders in ein blutrotes Gewand und bestatten es so (Clem. Al. zuletzt zitiert von Samter, Familienfeste 56). So läßt Vergil (Aen. VI 221) die Troianer den Leichnam des Misenus auf dem Scheiterhaufen mit Purpurgewändern bedecken, so ruht die tote Priscilla (Stat. silv. V, 1, 215, 226) unter einer Purpurdecke.

So werden, um nur ein Beispiel von Naturvölkern anzuführen, auf Neuseeland die Gebeine von Häuptlingen in rote Decken gehüllt, in einen mit roter Farbe eingeriebenen Kasten getan, in ein rot bemaltes Grab gebracht, in dessen Nähe sich ein rotes Grabmal erheben muß (Lubbock).

So führt die Freude des Toten am Blut und daher an der roten Farbe zu mannigfacher Verwendung im Totenkultus. Wenn Iphigenie in rotem Gewand zum Opfer geführt wird, so mag man ja mit Diels und Samter das vielleicht aus einem Lustralritus ableiten; einen solchen jedoch wiederzuerkennen

z. B. im Brauch der Platäer, deren Archon beim alljährlichen Totenfest zu Ehren der in der Perserschlacht Gefallenen in blutrotem Gewand zu erscheinen hatte, während seine sonstige Amtstracht weiß war, sind wir m. E. durch keinen zwingenden Grund genötigt. *Ἔχει γάρ τινα τὸ πορφυροῦν χρῶμα συμπάθειαν πρὸς τὸν θάνατον* (Artemidor I, 71 p. 70 ff., zitiert von Rohde, Psyche I² 226). So war es noch im Florenz des Quattrocento üblich, rote Bahrtücher zu verwenden, die Totenkapellen rot auszuschlagen, den Toten in einen roten Mantel zu kleiden, als Leidtragender in rotem Mantel zu erscheinen; Reste solch roter Bemalung zeigen noch vielfach die in Marmor ausgeführten Bahrtücher Florentiner Grabdenkmäler; auch aus Frankreich ist die Sitte bekannt (s. Burckhardt, Kult. d. Renaiss. I⁷ Exc. III, zitiert von F. Burger, Gesch. d. Florent. Grabmals 39, 4, und Burger selbst öfter, z. B. 139, 166). Ein modernes Beispiel: wenn in Livigno (Valtellina) ein kleines Kind stirbt, muß es der padrino in die Kirche tragen. Im Totenhause legt er ein „ornamento di circostanza“ an, „che è cura speciale delle donne di preparare: attorno al suo cappello vien messo a guisa di nastro e assicurato con spilli un fazzoletto per solito di color rosso-scarlatto e più volte ripiegato; alla parte posteriore della falda viene attaccato pel centro un altro fazzoletto uguale, ma in modo che i quattro lembi sventolino liberamente sulle spalle dell' uomo. Appena arrivato il prete il padrino si mette in capo il cappello così adornato“ usw. Der Leichenzug: „si compone anzitutto di ragazzi adorni anch' essi di nastri rossi in modo che hanno una specie di galloni sulle maniche, le bande lungo i pantaloni e una tracolla intorno al corpo come se fossero dei soldatini in servizio. Le ragazze invece si adornano con dei fazzoletti.“ Stirbt ein fanciullo oder giovanetto, so ist der Brauch ebenso: er wird getragen auf der baretta, „dai suoi coetanei che hanno il cappello come il padrino“ (E. Filippini, Archivio per lo studio delle tradiz. popol. XIX 1900, 466). Wie fest auch nördlich der Alpen derartige

Dinge sitzen, trotz des Weiß und Schwarz, welches das Christentum im Totenwesen überall bevorzugt, zeigt z. B. der von Rochholz[1] aus dem schweizerischen Fricktal noch 1867 berichtete Wunsch alter Frauen, in ihrem roten Frauenrock begraben zu werden; und daß das nicht etwa ein einfach gewohnheitsgemäßes oder sentimentales Festhalten an einem ihnen lieb gewordenen Kleidungsstück ist, ersieht man daraus, daß solch roter Frauenrock ganz besondere Kräfte hat, die eben in der roten Lebensfarbe begründet sind: Fieberkranke werden dort in einen solchen roten Rock gehüllt, damit sie wieder gesund werden, und — für die Bedeutung womöglich noch wichtiger — junge Frauen, die sich einen Knaben wünschen, legen ihn sich unter. So wird in Indien die Braut auf ein rotes Stierfell gesetzt u. a. m.

In Indien ist Rot sogar unmittelbar als Farbe des Todes betrachtet; Todesgott und Riesenweib sind beide rot; es stirbt, wer im Traum einen roten Kranz auf dem Kopfe trägt; ehe Barata die Nachricht vom Tode des Dasarata erhält, sieht er ihn eilig mit rotem Kranz und roter Salbe auf einem mit Eseln bespannten Wagen nach Süden fahren; rot sind die Kleider der zum Tode Verurteilten, rot das Pulver, mit dem er bestreut wurde, und aus roten Blumen bestand der Totenkranz; rot sind die Kleider, rot der Schleier der indischen Witwe, rote Blumen muß die Brahminenfrau in die Hand nehmen; in der Hand eine Kokosnuß, die rote Farbe enthält, umwandelt die Witwe den Scheiterhaufen usw.[2] Rot bestreichen ihre Haut die trauernden Maoris auf Neuseeland, die Latuka und Kamma in Afrika u. a. (s. u.): Brough Smyth, The Aborigines of Victoria I,

[1] Deutscher Glaube und Brauch II 251 in seinen umfassenden, wenn auch für unsere heutigen Ansprüche etwas ungenügend geordneten Sammlungen zum Gebrauch der roten Farbe.

[2] Siehe hierüber die Zusammenstellungen von Pischel *ZDMG.* XL 116 ff. und Samter *Familienfeste* 40, 47 ff., sowie Zachariae *Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes* (Wien) XVII 1903, 211—222; *Z. f. Volkskunde* XIV 1904, 204, 303, 401).

122; die Paressi: v. d. Steinen, Unter d. Naturvölkern Zentral-Brasiliens 434 u. a.

Also: Rot bei äußerer Schmückung des Grabes, bei innerer Ausmalung, bei Bedeckung des Toten. Da würde ja der Gedanke doch sehr nahe liegen, auch zu versuchen, die fahle, kalte Farbe des Toten selbst durch belebendes Rot hinwegzutäuschen. Ich kann es deswegen nicht als eine gleichgültige Beigabe ansehen, wenn wir in so manchen Gräbern, gerade auch Attikas, den Toten so häufig rote oder rötliche Schminke in kleinen runden Tonpyxides mitgegeben finden: wie im Leben, so werden die attischen Frauen wohl schwerlich auf diese beliebte Verschönerung auch im Tode haben verzichten wollen. Aber ältere religiöse Sitte wird an der Ausdehnung dieses Brauches über den Tod hinaus doch wohl Anteil haben. Das so vielverhandelte rote Pulver in den Glasfläschchen der Katakomben wird in letzter Linie auch wohl nichts anderes gewesen sein.

Der alte echte Untergrund dieser Dinge dürfte klarer werden, wenn wir uns weiter rückwärts wenden. Aus Mykene gibt es einen lebensgroßen Stuckkopf, der auf Wangen, Kinn und Stirn mit roter Farbe aufgemalte Rosetten zeigt: Malerei zweifellos, aber wohl keine Tätowierung: diesen Gedanken weist Wolters mit Recht ab (Hermes 1903, 271). Der sepulkrale Charakter dieses Kopfes steht nun zwar nicht fest, ist im Gegenteil unwahrscheinlich, da der Kopf auf der Höhe der Akropolis zutage kam. Um so fester dagegen ein solcher bei zwei Köpfen aus Marmor, der eine aus Amorgos, der andere von einer anderen Kykladeninsel, ersterer jetzt in Athen, der zweite in Kopenhagen. Es sind Bruchstücke ganzer Figuren, den Toten zu ihrem Schutze mitgegeben; sie waren strichweise mit feuer- oder blutroten Streifen verziert, die nur aufgemalt gedacht werden können (A. M. 1891, 47; Hermes 1903, 270). Aus Ios sind auf einer ganzen Figur dieser Art rote Farbspuren außer auf dem Gesicht auch auf der Brust bezeugt (Ath. Mitt. 1891, 49). Nun sind auch tatsächlich in Gräbern dieser gleichen

Zeit Deckeltöpfchen mit Resten roter (und blauer) Farbe gefunden (Hermes a. a. O. 270). Rote Farbe findet sich auch häufig in den neolithischen Höhlengräbern Liguriens und Siziliens, teils in besonderen Behältern, teils in Form von festen Stücken Eisenocker, so gelegt, daß der Tote sie mit seiner Hand leicht erreichen konnte. Und ebenso in Gräbern Spaniens, die trotz der Silberfunde ihrem Charakter nach noch neolithisch sind (Siret, H. u. L. Les premiers âges du métal dans le Sud-Est de l'Espagne 202), in Portugal (Zeitschr. f. Ethn. 1880 [352]), auch im Norden z. B. bei Worms (Nachr. über deutsche Altertumsfunde VII, 62, 69). Daß der Auftrag der roten Farbe wie im Leben so im Tode mit Hilfe von Tonstempeln erfolgte, beweisen die Funde solcher „Pintaderas" sowohl in Ligurien wie in Phrygien und Troia.[1]

Zunächst folgt aus jenen dem Toten auf den Ägeischen Inseln, gelegentlich auch auf dem Festland mitgegebenen rotgemalten Schutzdämonen und aus der Mitgabe roter Farbe und der Färbinstrumente natürlich nur, daß der Tote gewohnt sein mochte, sich im täglichen Leben rot anzumalen, so wie die athenischen Frauen sich später rot schminkten; aber schon daß man solches Gewicht darauf legte, gerade in so frühen Zeiten, auch noch dem Toten diese Lebensfarbe zu verleihen, dadurch gewissermaßen den Lebensschein fortzusetzen, ist sehr beachtenswert:

„Farben auch, den Leib zu malen
Steckt ihm in die Hand,
Daß er rötlich möge strahlen
In der Seelen Land." (Schiller.)

Der Tote ist hilflos und machtlos, wenn das im warmen roten Blut sich äußernde Leben entwichen ist, wenn er bleich daliegt. Man erbleicht vor Furcht, wer bleich ist, hat Grund,

[1] Vgl. die lehrreiche Zusammenstellung Colinis *Rapporti fra l'Italia ed altri paesi europei durante l'età neolitica* 6—9 des Sonderdruckes aus den *Atti d. Soc. rom. di antropol.* X 1904.

sich zu fürchten (pallere, pallor usw.). Diese natürliche Schlußreihe führt zu der Vorstellung, der Tote selbst müsse es verlangen, durch den ihm äußerlich verliehenen Schein des Lebens geschützt zu werden gegen böse Einflüsse, die ihn, den Wehrlosen, angreifen möchten. So ungefähr muß sich meines Erachtens der scheinbare Widerspruch auflösen, daß dieselben, die sich so scheuen vor dem Gedanken, der Tote könne wieder zum Leben erwachen, könne seine Ansprüche an die Hinterbliebenen geltend machen, durch Blutopfer und deren zahlreiche Ablösungsformen sowie durch jenes Rotmalen, jenes Vortäuschen wirklichen Lebens ihn zu befriedigen suchen. Solchen Widersprüchen begegnen wir gerade im Totenkultus von Naturvölkern noch heutzutage vielfach.

Je früher, um so allgemeiner und intensiver wurde solches Rotmalen der Leichen geübt, und zwar nicht nur bei unseren europäischen Völkern, sondern auch ganz anderswo. Gerade diese Übereinstimmung so vieler und zum Teil voneinander gänzlich getrennter Völker zwingt uns, die Erklärung dieser Sitte aus einem möglichst primitiven einfachen Denkprozeß heraus zu gewinnen.

Im Museo preistorico in Rom ist ein oft besprochenes neolithisches Grab von Sgurgola im Hernikerland ausgestellt. Deutliche Reste roter Farbe sind am Skelett sichtbar, auch mit völliger Treue wiedergegeben auf der farbigen Tafel im Bull. di pal. XXIV tav. XVI = Colini, Remedello I, wo der abgebildete Schädel Ton und Verteilung der Farbreste vortrefflich zeigt. Auch zwei der mitgefundenen Steinpfeilspitzen ließen vielleicht nur zufällig auf sie geratene Spuren der gleichen roten Farbe erkennen.

Reste in gleicher Weise rotgefärbter Skeletteile entstammen der Caverna delle Felci auf Capri (Bull. di pal. XXVIII, 6).

In Sizilien sind rotgefärbte Menschenknochen einigen neolithischen Grotten in der Nähe von Palermo entnommen

(Bull. di pal. VIII, 48, XIX, 48, XXIV, 228, Rendic. dei Lincei Ser. III, VIII, 155); auch unweit Catania fanden sich solche (Bull. di pal. XVIII, 81), während das übrige von Orsi so sorgsam untersuchte Ostsizilien bis jetzt keine weitere Spur der Sitte aufweist (vgl. Orsi, Bp. XVII, 76).[1]

Sehr reichliche Beweise haben die Grotten Liguriens geliefert, namentlich die vielbesprochenen Grotten der Gegend von Mentone (dort besonders die Balzi rossi), sowie die Grotten des Finalese (Arene candide, Pollera u. a.). Die Literatur hierüber hat mit erschöpfender Vollständigkeit Colini zusammengestellt: Bull. di pal. XIX, 248 ff. und XXVIII, 6—20 (Remedello I, 106—107). Issel faßt z. B. die Beobachtung an einem solchen Schädel in die Worte: „larga zona colorata irregolarmente di rosso mattone da una sostanza granosa e polverosa, cementata da concrezioni calcari. Si tratta sicuramente di ocra, di cui era tinta la fronte del cadavere all'epoca del seppellimento.“

Die Ausgrabungen der Brüder Siret haben in Spanien Gleichartiges erwiesen. Im südöstlichen Spanien sind namentlich an den drei Grabungsstätten El Argar, l'Oficio, Fuente Alamo zinnoberrot gefärbte Skelette gefunden: H. und L. Siret, Les premiers âges du métal dans le Sud-Est de l'Espagne 156 bis 160. Nach den ungemein sorgsamen Feststellungen der Brüder Siret waren die Leichen zweifellos ganz bestattet, zumal sich noch Ringe und Armbänder vereinzelt um die Knochen gelegt fanden. In einzelnen Fällen ist es augenscheinlich, daß die rote Färbung der Knochen hervorgerufen ist durch starke Anwendung roter Farbe an den Gewändern und Kopfbinden der Toten, so wenn der pl. XX, I, 2 abgebildete Schädel ein scharf umschnittenes diademartiges Band um die Stirn gelegt

[1] Doch ist zu beachten, daß in einem der Stentinelloperiode angehörigen Sikulergrabe bei S. Cono bei Licodro Cubea der Boden mit roter Substanz bedeckt war, solche auch an mitgefundenen Basaltsteinen haftete nach Cafici Bp. XXV 56, 64, 65.

zeigt; die Verfasser erklären richtig: „cette peinture . . . forme une bande légèrement en relief sur le front, à la place de la naissance des cheveux; en cet endroit le crâne, qui c' était tourné la face en haut, offrait une surface horizontale où le cinabre, après disparition de la peau et de la toile, s'affaissait sur place; une mince couche de limon très fin entrainée par les eaux jusque dans le tombeau, a formé un enduit au-dessus de la croûte de cinabre et lui a conservé une forte adhérence au crâne." Auch zinnoberrote Farbe der dem Toten angelegten Gewänder ist durch rote Fasern erwiesen, sowie durch Knöpfe, die durch berührende rote Farbe gerötet waren: es mag also in manchen Fällen die rote Färbung der Skeletteile tatsächlich verursacht sein durch den Farbstoff der umkleidenden Gewänder, der nach Zerfall von Geweben, Haut und Fleisch, selbst unverändert, sich den Knochen mitgeteilt hat. Doch schließt diese Erklärung natürlich nicht aus, daß in anderen Fällen unmittelbare Bemalung der Haut des Toten die Ursache der Rotfärbung der Knochen geworden ist. So schließt z. B. rote Färbung der Ansichtsfläche des Gesichtes — wie sie das Skelett von Sgurgola zeigt — eine Erklärung aus, welche Binden oder Gewänder als die ursprünglichen Farbträger annimmt: darin hat Colini völlig recht.[1]

Auch Frankreich ist reich an Funden dieser Art, namentlich die Dordogne; Mas d'Azil (Ariège) und Hoteaux (Ain) sind ebenfalls namhafte Fundstätten, schon während der Renntierzeit. Colini a. a. O. stellt dieselben zusammen.

Im Löß bei Brünn (Mähren) sind ebenfalls rotgefärbte Skeletteile gefunden; daß auch hier die Färbung durch ihre unregelmäßige Verteilung auf der Oberfläche als Produkt natürlicher Filtration nach eingetretener Verwesung angesehen werden muß, lehrt ein Blick auf Abbildungen, wie z. B. Zeitschr. f. Ethn. 1898, Taf. III. Vgl. Makowskys Bericht, Mitt. d. Wiener

[1] *Bull. di pal.* XXIV 245, not. 103 = *Remedello* I 106—107.

anthrop. Ges. XXII (1892) 77; Zeitschr. f. Ethn. 1903, 915. Auch aus Böhmen sind gleiche Funde bekannt.

Aus der Uckermark ist ein solcher Fund berichtet: Zeitschr. f. Ethn. 1902, (275).

Das klassische Land jedoch dafür ist bis jetzt Rußland. Die Krim, Cherson und Umgegend, Bessarabien, Westrußland, die Gouvernements Ekatarinoslaw und Orenburg, überhaupt das ganze alte Skythenland haben solche Funde in Menge geliefert, und zwar beginnend von ziemlich früher Steinzeit bis zu Kurganen der Bronzezeit. Erst durch die große Zahl der russischen Entdeckungen und ihre gute Beobachtung ist wissenschaftlich begründete und glaubhafte Erklärung an Stelle der haltlosen Vermutungen gekommen.[1]

Nach den in Rußland auf Grundlage von sehr umfassendem Material und durch eine größere Zahl von Beobachtern festgestellten Tatsachen ist in den weitaus meisten, ja fast allen innerhalb Europas zutage getretenen Fällen die rote Färbung von Skeletten oder Skeletteilen zu erklären als Folge roten Anstriches der Leiche vor der Beerdigung. Nach der Zersetzung des Fleisches blieb die an sich unveränderliche Farbenmaterie, fast in allen untersuchten Fällen Eisenoxyd, am Platz und teilte sich der Knochenhaut mit. Jene Rotfärbung mochte sogar schon vor gänzlichem Zerfall von Haut und Geweben begonnen haben, da gewisse intensiv rote Farben die Eigenschaft haben, selbst durch die Poren der noch lebendigen Haut zu dringen. Herr Kommerzienrat Dr. Glaser dahier, lange Direktor der badischen Anilin- und Sodafabrik in Ludwigshafen, teilte mir mit, daß starke Rotfärbung der Knochen oftmals post mortem oder bei Operationen beobachtet sei bei

---

[1] Neuere uns Westeuropäern zugängliche Literatur: Stiedas Referat *über russische Verhandlungen: Globus* 20, 8 (1898); Knauer *Zeitschr. f. Ethn.* 1900 (315), Graf Bobrinskoy *Rev. archéol.* 1904, I, 1ff., Kulakowski *Atti del congresso storico*, Rom 1904, 673—681; und desselben besondere Abhandlung, *sur la question des squelettes colorés,* Kiew 1905.

Arbeitern, die viel mit den roten Anilinfarben zu hantieren gehabt hätten. Nicht uninteressant wäre für diese Frage die Feststellung ähnlicher Beobachtungen bei Arbeitern in Eisen- oder Quecksilberwerken, z. B. auf Elba oder in Spanien, um die Durchlässigkeit der Haut gerade für Eisenoxyd, den vorwiegenden blutfarbenen Farbstoff der Frühzeiten, zu ermitteln. Jedenfalls ist die mit großer Zähigkeit namentlich von Virchow vertretene Theorie von künstlicher Entfleischung der Knochen und nachträglicher Färbung derselben auf die bisher besprochenen Fälle nicht anwendbar. Es würden ja alsdann die Skelette nicht mehr in völlig anatomisch richtigem Verbande in außerordentlich vielen sicher beobachteten Fällen aufgefunden sein, und zwar fast durchweg als liegende Hocker; namentlich Kulakowski legt auf diese Tatsache berechtigtes Gewicht; auch die noch am Platz befindlichen Hals-, Arm- und Fingerringe in spanischen Gräbern (s. o.) wären dann doch mindestens auffällig.

Also eine doch nur rituell zu erklärende Rotmalung der Leichen ist in der europäischen Frühzeit als ziemlich verbreitete Sitte anzunehmen. Wenn nun auch in griechischen Ländern bis jetzt keine an Knochen noch erhaltenen Spuren der gleichen Sitte gefunden worden sind, so legen doch die Auffindung von Farbstoffen, von Färbungsinstrumenten und von blutrot bemalten Schutzidolen in den Gräbern der phrygischen, troischen und Inselkultur die Vermutung einstmaliger gleicher Übung nahe. Es wäre alsdann nur begreiflich, wenn eine fortschreitende Zeit an die Stelle der roten Bemalung des Körpers selbst seine Einhüllung mit einer roten Decke, wie in Sparta, gesetzt hätte. Und wie wenn man in einzelnen hervorragenden Fällen solche rote Decke dann wieder ersetzt hätte durch etwas Bleibenderes, Edleres: durch rotes Gold? Ich denke natürlich an die tief herabreichende Verwendung des Goldes bei der Totenausstattung beginnend mit Mykene und Kreta.

Eine spätere Zeit verzichtete mehr und mehr darauf, das Rot mit dem Toten in unmittelbare Berührung zu bringen. Die roten Totendecken sind uns ja nur noch durch vereinzelte Beispiele und aus vereinzelten Gegenden überliefert; nur die zu Anfang besprochene rote Ausmalung der Grabkammer oder des Sarges oder des Behälters für das Aschengefäß blieb noch in etwas allgemeinerer Anwendung als Rudiment bestehen. Möglicherweise hat das düstere Schwarz als Trauerfarbe sich mehr durchgesetzt, je mehr die ionischen Vorstellungen vom dunklen Totenreich unter der Erde die mehr materialistischen Hoffnungen auf ein Weiterleben in einem glücklichen elysischen Jenseits zurückdrängten. Vielleicht hielt sich das Rot in den letztgenannten Anwendungen länger, weil nunmehr das feurige Rot als Farbe des Sonnenlichtes geeignet erscheinen mochte, dem Toten sein finsteres, trauriges Gelaß zu erleuchten: vgl. Dieterich, Nekyia, 25—29; Deubner, de incub. 25. Ich verdanke es meinem Kollegen Dieterich, auf diese Erklärungsmöglichkeit aufmerksam geworden zu sein. Man denke an die Lampenbeigabe in Gräbern schon mykenischer Zeit!

Als wertvolle Analogie für das Rotmalen der Leichen innerhalb Europas dienen ähnliche noch lebende Bräuche bei Naturvölkern.

Der australische Kontinent zeigt uns den Urzustand des Menschen bekanntlich besonders rein; auch die Totenbräuche sind dort noch außerordentlich einfach und durchsichtig. Brough Smyth, der klassische Berichterstatter über die Reste der dortigen Naturvölker, erzählt (The Aborigines of Victoria I, III) über die Narrinyeri folgendermaßen: „the deceased, lying on a bier, is placed over a slow fire for a day or longer, and when the skin blisters, it is removed. All the apertures of the body are sewn up (natürlich um der Seele den Ausweg oder den bösen Geistern den Eingang zu versperren, gerade wie noch heute z. B. in manchen griechischen Gegenden), and it is rubbed with grease and red ochre. Finally it is set up naked

on a stage, formed of branches and boughs of trees, and protected by a covering of branches. A small fire is lighted under it, which is kept up by the attendants until it is dry, and finally it is wrapped up in mats and placed in a wurley" usw. S. 112 berichtet er ungefähr dasselbe von einem anderen Stamm, beschreibt die Trauerversammlung um den rotgemalten aufrecht sitzenden Toten und erwähnt „...the old men moving their long wands, on which they have tied bunches of feathers, in order to paint the body with ochre". Von Encounter Bay in Süd-Australien berichtet er (S. 113), daß der Leichnam in Hockerstellung gefesselt wird: „the tying was to prevent him from walking", wurde ihm (S. 119) völlig zutreffend bei den ganz primitiven Dieyeries von Coopers Creek in Süd-Australien von diesen selbst bemerkt; dasselbe bedeutet die Fesselung bei den südamerikanischen Hockern: Preuß, Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nord-Ost-Asiaten 227. Alsdann beginnt eine langsame Röstung durch zwei Feuer, bis die Haut sich löst: „after this all the openings of the body are sewn up, and the whole surface rubbed with grease and red ochre." Alsdann die nochmalige Röstung und Trocknung; darauf wird der Tote mehrere Monate lang zu allen Plätzen seines früheren Lebens herumgeführt, als ob er noch lebend wäre. Erst dann läßt man ihn in freier Luft verwesen. Ist die Verwesung erfolgt, so ist es ungefährlich, seinen Namen zu nennen: also bis dahin ist das Leben oder der Schein des Lebens da, den zu erhalten die Verstopfung der Leibesöffnungen dient, sowie die Rotmalung; bis dahin ist zu erwarten, daß der Tote zurückkehren kann, muß alles geschehen, um ihn bei guter Stimmung zu halten. Daß die rote Farbe, womit der Tote bestrichen wird, Ersatz für wirkliches, ihm als Lebenssaft nahe gebrachtes Blut ist, auch bei unseren europäischen Völkern schon nach den obigen Darlegungen wahrscheinlich, wird durch die von Brough-Smyth beschriebenen Bräuche für Australien ganz sicher. So erzählt er von West-Australien I, 117, daß, nachdem der zum

Grabe getragene Tote niedergelegt ist, Weiber und Männer sich die Schenkel aufkratzen und aufschlagen: „at the flowing of the blood they all said: I have brought blood — dies bevor er ins Grab gelegt wird —, then stamped the foot forcibly on the ground sprinkling the blood around them; then wiping the wounds with a visp of leaves, they threw it bloody as it was on the dead man“ usw. Auch aus Victoria berichtet er (II, 274) von starker gegenseitiger Verletzung der trauernden Männer über dem ins Grab gelegten Leichnam eines Mannes: „they bleed copiously over the corpses; these men all bled freely, and in submission, till the grave was covered with blood“. Über ein Ablösungsstadium solchen Blutopfers teilt er I, 101 mit, daß — anderswo — die nächsten Angehörigen versuchen, sich mit dem Tomahawk des Verstorbenen an der Seite des Leichnams zu verwunden, aber durch die anderen Hinterbliebenen daran gehindert werden.

So haben die Bulineger von Kamerun und aus dem Niger-Benuegebiet nicht nur im Leben die Gewohnheit, sich mit einer Art Rotholz anzumalen; auch die Toten werden so bemalt, und es ist beobachtet, daß diese Farbe sich nachher den Knochen mitteilt (Zeitschr. f. Ethn. 1900, [347] und Tafel V). Die peruanischen Mumien, z. B. die in den Museen von Hamburg, Berlin und anderswo so gut zu studierenden Ankonmumien sind, nachdem sie als sitzende Hocker gefesselt und umwickelt sind, rot bemalt worden; auch bei ihnen ist die rote Farbe vielfach durch die Haut hindurch in die Knochenhaut eingedrungen, wie man namentlich da, wo Hautstücke sich zufällig oder durch Verletzung abgelöst haben, mit Leichtigkeit beobachten kann. Selbst Virchow glaubte hier die Mitwirkung eines religiösen Gedankens annehmen zu müssen (Zeitschr. f. Ethn. 1899 [414]).

Es handelt sich hier also um einen Denkprozeß, der autochthon auf einer gewissen primitiven Kulturstufe sich überall hat bilden können und Sitten hervorrief, die vor höher-

steigenden Anschauungen zurückweichen mußten und nur noch wie in Griechenland rudimentäre Spuren ihres einstigen Daseins zurückließen.

Nahe verwandt ist eine andere Sitte, deren Vermengung mit der bisher besprochenen mancherlei Verwirrung hervorgerufen hat. Ich meine die Rotfärbung der Knochen nach vorhergegangener auf natürlichem oder künstlichem Wege herbeigeführter Entfleischung derselben. Brough Smyth bezeugt als noch heute bei einigen australischen Stämmen üblich Rotbemalung männlicher Schädel nach vorausgegangener Mazerierung durch Fäulnis, mitunter auch beschleunigt mit Hilfe schwachen Feuers (I, XXVII—XXIX und p. 98. Vgl. Zeitschr. f. Ethn. 1898 [75], [282]—[283]). Auf Matupi (Bismarckarchipel) sah Finsch 1881, daß nach Jahresfrist die Schädel der Reichen aus den Gräbern aufgenommen, rot bemalt und festlich ausgestellt wurden. Solche Bemalung zeigt z. B. kunstvolle Einfassung der Kieferränder und Augenhöhlen mit roten Streifen, auch wurden mitunter rote Streifen oberhalb der Augenbrauen oder sonst im Gesicht bis auf die Höhe des Schädels gezogen (Zeitschr. f. Ethn. 1901 [383]). Auf den Andamanen trägt die Witwe den Schädel ihres Mannes zeitlebens an einer Schnur: dieser Schädel wird mit einer dicken, festanhaftenden, wohlriechenden, roten Masse überzogen, mitunter nach voraufgegangener Aufrauhung des Schädels durch ein eingraviertes Liniennetz (Zeitschr. f. Ethn. 1898 [283]).

Weit verbreitet ist die gleiche Sitte in Amerika. Mit dankenswerter Ausführlichkeit berichtet v. d. Steinen darüber. Rot bemalen sich die Menschen, so die Bakairi (v. d. Steinen, Durch Zentralbrasilien 159), die Suya (ebenda 219) u. a. Dementsprechend denkt sich der Paressi, er werde, wenn er in den Himmel komme, durch einen Ahnenheros des Volkes dort rot bemalt. Alsdann, so meint er, lebten sie dort wie auf Erden (v. d. Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens 434). Hand in Hand mit dieser Vorstellung geht der Glaube, daß die

Toten sich in rote Vögel, die schönen Arakas verwandeln. Um diese Verwandlung herbeizuführen oder zu erleichtern, werden nun bei allen Indianern Südamerikas von Guyana bis hinab ins südliche Brasilien nach provisorischer Beerdigung die Toten exhumiert, sorgsam entfleischt und alsdann die Knochen mit Uruku rot gefärbt; darauf folgt eine Ausschmückung dieser Knochen, namentlich des Schädels mit roten Federn. Auch diese Rotfärbung hängt wohl mit ursprünglicher Blutfärbung zusammen, da Hinterbliebene und Leidtragende sich über den Knochen die Haut ritzen und das Blut auf die rot bemalten oder zu bemalenden Skelettreste tropfen lassen. Auch die Leidtragenden färben sich mit Uruku rot.[1] Solche in Körbe gesammelt beigesetzten rot bemalten Knochen waren die einzigen Überreste, die Humboldt noch vorfand vom untergegangenen Stamm der Aturen (A. v. Humboldt und A. Bonpland, Reisen in den Äquinoktialgegenden des neuen Kontinents IV [1823], 541).

Manche Forscher haben dieser Entfleischung der Knochen auch im Totenritual europäischer Völker einen breiten Raum zuweisen, aus ihr — so z. B. Virchow — die oben besprochene Rotfärbung von Skeletten auch in Europa erklären wollen. Soweit meine Kenntnis reicht, sprechen die Tatsachen gegen beides. Nur zwei Fälle möchte ich herausheben: Skadowsky berichtet Anthropol. III (1892) 500, daß bei Bielozerki, Distr. Cherson in Kurganen der Steinzeit gefunden seien des ossements colorés probablement après la décomposition du corps; als Grund für letztere Annahme gibt er an, daß die Knochen unregelmäßig verstreut gefunden seien; daß das kein Beweisgrund sein kann, weiß, wer oftmals Gräber geöffnet hat und darin, auch bei sonst völlig intaktem Bestand die Skeletteile verwirrt fand: das Eindringen von Wasser oder von Nagetieren

[1] Preuß *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten* 123, 127; v. d. Steinen *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens* 505—511.

gibt in vielen Fällen noch heute erkennbar die Ursache an. Wichtiger ist die Beobachtung eines so gewiegten und gewissenhaften Forschers wie Piette (Anthropol. VII, 386; Zeitschr. f. Ethn. 1900, [314]), der an zwei Skeletten aus Mas d'Azil, die rot gefärbt sind, Schabspuren von Feuersteinmessern gefunden haben will; auch seien die Knochen außer Zusammenhang. Dieser Fall bedarf jedenfalls der Nachprüfung, genügt aber unter keinen Umständen, um Virchows u. a. Erklärung in irgend nennenswerter Weise zu stützen.

Zu weiterer Bekräftigung meiner Annahme, daß die rote Bemalung des Leichnams den Schein des Lebens, ja eines höheren Lebens darstellen sollte, möchte ich etwas weiter ausgreifen auf die rituelle Verwendung der roten Farbe überhaupt.

Wenn afrikanische Fetische heutzutage zeitweilig mit Blut bestrichen werden, so ist das ein Opferritus; das Kostbarste ist dem Menschen das Leben; indem er der Gottheit den eigentlichen Lebensstoff darbringt, sie selbst damit ausstattet, glaubt er — do ut des — die Gottheit zu zwingen, auch ihm wieder sein Leben sicherzustellen. Ob solches Opfer eine Sühnhandlung, ob eine Danksagung, ob der bloße Ausdruck einer Bitte ist, beeinflußt die obige einfache Erklärung nicht weiter. Die Gottheit wird lebens- und tatkräftig eben dadurch, daß sie mit dem Lebensstoff in unmittelbare Berührung gebracht wird, sie freut sich, auf solche Weise veranlaßt und in den Stand gesetzt zu werden, ihre eigene Kraft belebt und anwendbar gemacht zu sehen. Verwandt, wenn auch nicht mehr identisch mit diesem Denkprozeß des primitiven Menschen ist ein anderer, der die Kongoneger, die Bewohner der Nikobaren u. a. veranlaßt, ihre Fetische alljährlich mit roter Sandelholzschminke über und über rot zu färben. Solche sich regelmäßig wiederholende Rotfärbung vermag ich nicht anders zu verstehen, als die alljährliche Neubehandlung des kapitolinischen Iuppiter mit minium (Wissowa, Rel. u. Cult. d. Röm. 36 und 111, Marquardt

2*

Staatsverw. II, 582 ff.). Entsprechend trägt Iuno einen purpurnen Mantel, und ebenso die Frauen, die ihr opfern. Und schwerlich anders als beim Iuppiter ist die rote Färbung aufzufassen, die uns entgegentritt auf altitalischen Terrakotten und Skulpturen aus weichem Stein, auf etruskischen Porträtbüsten und Wandmalereien (z. B. den Tontafeln von Caere, den Masken des Phersu [Mond. d. Ist. XI, 25] u. a.), desgleichen auf altgriechischen Porosbildwerken und (literarisch überliefert) auf alten Schnitzbildern, an männlichen Gestalten auf polychromen archaischen Vasen usw. Es soll eben wirklich pulsierendes kraftvolles Leben zum Ausdruck gebracht werden. Je ursprünglicher die Kunst, um so naiver und unmittelbarer die Versuche, die Illusion des Lebens zu erwecken. So mußte auch der Triumphator sich mit dem Menniganstrich des Iuppiter o. m. schmücken, um als lebendiger Repräsentant des höchsten Gottes, dessen Epiphanie seinen Mitbürgern darzustellen er berufen war, von der Jugendkraft desselben eine möglichst augenfällige Vorstellung zu geben. Das gleiche bedeutet natürlich die rote Färbung, mit welcher gerade die kräftigsten Naturdämonen, wie Pan, Silene, Satyrn, Priapos, Silvanus u. a., auch der Phallos selbst, wo er fetischartig auftritt, in typischer Weise charakterisiert wurden. Und wenn die Indianer Nordamerikas, so noch heute in Kanada, sobald sie auf den Kriegspfad gehen, sich durch roten Anstrich ein mehr kriegerisches Ansehen geben, so ist das schließlich wiederum dasselbe. Ebenso, wenn die Schamanen ihr Gesicht rot färben. Die natürliche Wahrnehmung der Rötung des Antlitzes bei jeder durch inneren oder äußeren Anlaß hervorgerufenen Erregung, bei jeder stärkeren Anspannung der Kräfte, mußte dazu führen, in derartiger Rötung den Ausdruck der Energie zu erkennen, die anderen imponiert. Die Röte ist physiologisch ja die Folge größeren Blutreichtums der Haut, der bei einigen Völkern stärker, bei anderen schwächer ist; besonders stark z. B. bei den Ägyptern. Bei den Indianern Amerikas dagegen ist die Rötung wesentlich die Folge regel-

mäßiger Behandlung der Haut mit Öl; starkes Ölen der Haut bewirkt nach Untersuchungen Virchows, K. Rankes u. a. stärkere Rötung der Haut[1]: daher ist es sehr leicht denkbar, daß die uns oft überraschende stark rote Behandlung der Männerhaut nicht nur in der ägyptischen, sondern auch in der altgriechischen, etruskischen und römischen Kunst der Natur mehr entsprochen haben mag, als wir es uns gewöhnlich vorstellen, weil die heute nicht mehr übliche Ölbehandlung der heutigen Haut des Südländers fehlt, so daß die pigmentarme gelbliche Hautfarbe an die Stelle getreten ist. Somit ist es sehr wohl denkbar, daß die Alten sehr viel mehr als wir an stärkere Rötung der Männerhaut gewöhnt, sie stärker als wir vermißten, wo sie fehlte, also naturgemäß namentlich beim Toten.

Kehren wir noch einmal zum Rot als Ausdruck von Kraft, von pulsierender Lebensenergie zurück! Wir sind der Anwendung von roter Färbung begegnet gerade bei Göttern und dämonischen Wesen, welche besondere Naturkraftwesen waren. Noch ein paar Beispiele aus Indien: die 5 Pandus, auf den Feldern aufgereihte Steine, die auch Hüter des Feldes genannt und als solche verehrt wurden, augenscheinlich eine uralte Feldkultform, mußten immer rot angestrichen werden: Opferblutersatz, wie Liebrecht meinte, ursprünglich vielleicht. Aber für diesen Fall genügt m. E. auch die Erklärung Moores Hindoo Pantheon 6, wenn er sagt: „The means, by which the Linga, Siva, Mahadeva are symbolized, are obeliscs, pillars of any shape especially pyramids, upright stones. The pillar is often of a red colour as this is supposed to signify the c r e a t i v e power.“ So ist der heilige Stier in der Pagode von Surat rot gemalt. Ein anderes indisches Beispiel ritueller Rotfärbung: (Journ. R. Asiat. Soc. VII 1843, 20, danach Frazer zu Paus. V, 354) „The Waralis, a tribe who inhabit the jungles of northern Koukan in the Bombay Presidency, worship Waghia, the lord of the

---

[1] *Zeitschr. f. Ethn.* 1898, 70. Vgl. übrigens auch Schwalbe *Mitt. d. anthropol. Ges.* Wien XXXIV (1904) 332.

tigers, in the form of a shapeless stone smeared with red lead (Mennig) and clarified botter. They give him chickens and goats, break cocoanuts on his head and pour oil on him; and he preserves them from tigers, gives them good crops, and keeps disease from them.“ Oder: „At Poona there is a sacred stone which is coloured red and oiled“ (Asiatic Researches VII 394).[1]

Daß solche rote Farbe nicht immer aus mineralischem oder vegetabilischem Farbstoff hergestellt war, sondern oft, ursprünglich gewiß sehr viel häufiger als später, der originale Lebensstoff, das Blut selbst noch die Stelle der künstlichen Ersatzfarben einnahm, ist selbstverständlich: „In Madagascar many stones are anointed with fat or oil by their worshippers, who sometimes sprinkle them with the blood of a victim (Frazer a. a. O.). Hier sind wir ja der letzten Wurzel der ganzen Vorstellungsreihe unmittelbar nahe, zugleich wieder dem Ausgangspunkt der Blutopfer. Alle chthonischen Wesen, chthonische Götter und Dämonen, Heroen und Tote, verlangen noch in der Zeit ausgebildeter griechischer Religion nach Blut; für sie bleibt beim Tieropfer, wie in Urzeiten natürlich beim Menschenopfer, das Blut das eigentlich und einzig Begehrenswerte, am Fett, Fleisch, Knochen liegt ihnen gar nichts. Denn Blut gibt Kraft, gibt Leben: bestreicht man doch deswegen in Brasilien die Kinder mit dem Blut erschlagener Feinde, damit sie ebenso stark werden, taucht in Ozeanien die Lanzen in feindliches Blut, um sie unbezwingbar zu machen (Mougeolle Rev. de l'anthrop. XIV [1885], 84). Wer denkt nicht an Siegfrieds Feiung durch das Bad im Drachenblut (Nibelungen Str. 899—902)!

Diese Sehnsucht aller Unterirdischen, mögen sie nun unmittelbar als Tote empfunden sein oder zur Gespensterwelt gehören, Erdkobolde oder Teufel heißen, geht durch alle Vor-

[1] Viel hierher Gehöriges hat Frazer gesammelt in seinem *Pausanias* vol. III p. 20—22.

stellungen noch des heutigen Volksglaubens durch; mit Blut verschreibt sich Faust dem Mephisto, in rotem, goldverbrämtem Kleide tritt noch bei Goethe Mephisto auf, die rote Hahnenfeder schmückt seinen Hut. Satan ist „der Rote“, doch gewiß eher, weil er der „Unterirdische“ ist, wie als Nachfolger des Blitz- und Donnergottes Donar, der „rot“ war, wie der indische Rudra, weil Rot die Farbe von Licht und Feuer ist. So sind noch heute in Hinterpommern die Unterirdischen kenntlich an roten Mützen, die sie regelmäßig tragen (Knoop, Volkssagen, Erzählungen usw. aus dem östlichen Hinterpommern, 108). So anderswo die Erdmännchen, Zwerge, Kobolde usw. So werden noch heute als Rarität in den Wiener Sammlungen (früher in der Hofburg) zwei Alraune aufbewahrt, die in rote Scharlachgewänder gekleidet sind (Rochholz). So haben die Hexen rote Augen, auch wohl rote Haare. Die Geister des irischen Volksglaubens sind rot gekleidet und dabei boshaft und tückisch (gewiß nicht, wie Rochholz meint, weil die in Irland so unbeliebten englischen Soldaten rot gekleidet seien). Rote Haare und roter Bart zeigen nach weitverbreitetem Volksglauben boshafte, tückische Art an.[1] Nach aargauischem Glauben steckt sogar in rotem Schwein eine Hexe. Judas hatte nach der Ansicht des Volkes rote Haare.

Die Versuchung läge sehr nahe, solche Betrachtungen über die Bedeutung der roten — und zwar der blutroten — Farbe noch weiter auszuspinnen, an ihre Bedeutung als Farbe des Blutes zunächst ihren abwehrenden, apotropäischen Charakter anzuknüpfen, daran wieder ihre Bedeutung als Glücksfarbe, Hoheitsfarbe usw. Ein langes und ungemein interessantes, überall in die Gegenwart hinabführendes Kapitel. Doch würde mich dessen Verfolgung zu weit abbringen von dem Rahmen, welchen ich diesen meinen Betrachtungen habe geben wollen,

[1] Wackernagel *Kleine Schriften* I 172ff., Grimm *D W* VIII 1296, Schiller-Lübben *Mittelniederdeutsches Wörterb.* III 512, Wuttke-Meyer *Volksabergl.* 218 u. sonst oft.

durch die Überschrift „Rot und Tot". Ich wünschte zu zeigen, an einem Beispiel, wie sorgsame Sammlung und Untersuchung von Bräuchen, die nur in der Peripherie der Mittelmeergebiete, in Spanien und Rußland noch in die Metallzeit hinabreichen, in den zwischenliegenden Ländern schon in der Steinzeit zu Ende gehen, aber bei Naturvölkern klärende Parallelen haben, uns helfen können, um Erscheinungen der klassischen Zeiten, ja in einigen Ausschwingungen noch unserer Tage als rudimentäre Überlebsel primitiven Denkens zu erfassen und so zu verstehen.

Hermes und die Hermetik

Von **Th. Zielinski** in Petersburg

[Schluß]

II

Der Ursprung der Hermetik

23. Im vorhergehenden Abschnitt haben wir dargelegt, daß in der hermetischen Literatur drei dogmatische Schichten durcheinander gerührt sind; es wird im Interesse der folgenden Untersuchung angezeigt sein, die hauptsächlichen Dogmen in knappster Fassung nebeneinander zu stellen:

'peripatetische' Fassung	'platonisierende' Fassung	'pantheistische' Fassung
	1) Wer hat die Welt erschaffen?	
Die 'hermetische Dreifaltigkeit': *Νοῦς*, *Νοῦς δημιουργός* (= *Ἑρμῆς*) und *Λόγος*.	Der *Νοῦς* archetypisch im Sein, worauf sie die *Βούλησις θεοῦ λαβοῦσα τὸν Λόγον* in der Erscheinung nachbildete.	Gott, indem er aus sich die Welt als zweites göttliches Wesen schuf.
	2) Wo kommt das Übel her?	
Aus der Welt, die ein *πλήρωμα κακίας* ist und das Gute nicht faßt.	Aus der Erde allein, während die Welt gut ist.	Aus der Welt, die wohl *bonorum plenissima* ist, aber als das All auch die Samen des Übels enthielt.
	3) Wie ist der Mensch gefallen?	
Durch Ansteckung der Planetengeister, deren Sphären er im Gottähnlichkeitswahn durchbrechen wollte.	Durch Vermählung mit der Erscheinung und seinem Trugbild darin, zu dem er in Liebe entbrannte.	Überhaupt nicht.

'peripatetische' Fassung	'platonisierende' Fassung	'pantheistische' Fassung
4) Wozu ist der Mensch ins irdische Leben versetzt?		
Zur Strafe für den Sündenfall.	Zur Strafe für den Sündenfall.	Als Zuschauer der Herrlichkeit der Welt.
5) Was ist das τέλος des Lebens?		
Die Rückkehr zu Gott (ἀποθέωσις).	Die Rückkehr zu Gott (παλιγγενεσία).	Die Verjüngung der Welt (ἀνανέωσις).
6) Wie wird die Rückkehr zu Gott erreicht?		
Durch tugendhaften Wandel.	Durch Abtötung der Sinne.	—
7) Wie wird das Böse bestraft?		
Durch den τιμωρὸς δαίμων.	Durch Wanderung der Seele in Tierleiber.	Durch sich selbst.
8) Was ist der ἔρως?		
Das Mittel der notwendigen Fortpflanzung.	Als Ursache des Todes das hauptsächliche Übel.	Ein herrliches Mysterium.
9) Was ist der νοῦς?		
Das Besitztum weniger, die er zu Gott führt.	Das Besitztum weniger, die er zu Gott führt.	Die allgemeine Gabe.

Wie sich der Leser ferner erinnern wird, ist die 'peripatetische' Fassung die Grundfassung der Hermetik; die platonisierende offenbart sich schon dadurch als ein späterer Einschub, weil in ihr für Hermes schlechterdings kein Platz ist. In der Tat, wenn wir, dem obigen Grundsatz gemäß (§ 21), das Mythologem als den Vater des Philosophems ansehen, so ist Hermes — neben Zeus — der zweite Gott der Hermetik; er ist somit in der peripatetischen Fassung der *Νοῦς Δημιουργός*, in der pantheistischen der göttliche Kosmos — für die erstere Annahme enthielt die *Κόρη κόσμου* die Bestätigung, für die zweite steht sie noch aus. Anders die platonisierende Fassung: sie bietet uns keinen Hermes, ist somit in der Hermetik nicht ursprünglich. Und da sie sich zudem voll und ganz erklären

läßt als die Verbindung platonisierender Ideen mit der Hermetik, so ist es klar, daß die Untersuchung vom Ursprung dieser letzteren es nur mit zwei Fassungen — der peripatetischen und der pantheistischen — zu tun hat. Die theologische Formel der peripatetischen lautet: Hermes ist der schöpferische *Νοῦς*; die der pantheistischen: Hermes ist der Kosmos.

Das müssen unsere Leitsterne sein für die Forschung nach dem Ursprung der Hermetik. Aber wohin sollen wir den Weg nehmen?

Reitzenstein antwortet: nach Ägypten. Mit welchem Recht, das wird der Leser schon auf Grund unseres ersten Abschnittes beurteilen können. Wir haben den gesamten Ideengehalt der Hermetik aufgerührt; hat er je das Gefühl gehabt, nicht auf griechischem Boden zu stehen? Der Hauptfehler Reitzensteins war, daß er den Unterschied zwischen der höheren und der niederen Hermetik vollkommen verwischt hat. Die niedere, die Magie und Alchemie vereinigt, deren Literatur die Zauberpapyri und die Goldmacherrezepte bilden, — sie hat tatsächlich aus ägyptischen Quellen geschöpft, sie konnte es auch, da das Vorhandene verwendbar war. Die höhere Hermetik dagegen — diejenige, mit der wir es hier zu tun haben — konnte es beim besten Willen nicht. Was man so „ägyptische Religionsphilosophie“ nennen könnte, mußte dem griechischen und griechisch gebildeten Geist einfach unverständlich sein; es sind tatsächlich, wie der hermetische Spötter sagt, *φωναί*, nicht *λόγος*, die griechisch überhaupt nicht wiederzugeben sind.

Wir wollen das an dem Resultat feststellen, das Reitzenstein selber für das sicherste hält. S. 62 ff. wird der ägyptische Hymnus auf Ptah mitgeteilt. Der Hymnologe unterscheidet von ihm acht 'Erscheinungsformen', die vierte ist 'Ptah der Große'. Er ist zugleich der Allgott Atum; Horus ist als das Herz, Thot als die Zunge des Götterkreises Abbild des Atum; Thot ist in Atum als Ptah entstanden (das begreife einer!). Das Bewegen aller Glieder vollzieht sich nach Ptahs Befehl

wegen des Wunsches des Herzens, welcher von der Zunge kommt und die Gesamtheit der Dinge tut. Thot vereinigte sich mit Ptah, nachdem er alle Dinge hervorgebracht hatte usw. — Will man den 'Gedankengehalt' dieses Theologems griechisch ausdrücken, so erhält man (da Ptah = Hephäst, Horus = Apollon und Thot = Hermes ist) folgendes: „Auf den Befehl des Hephäst, den ihm Apollon überbrachte, hat Hermes die Dinge geschaffen und sich nachher mit Hephäst vereinigt" — wie wenig das mit der Hermetik zu tun hat, sieht jeder. Anders Reitzenstein (S. 66): Ptah ... ist als Zunge, als Wort, niedergestiegen, die *διακόσμησις* zu vollbringen; aber das Wort ist nur der aus der Person herausgetretene, gewissermaßen emanierte Gedanke „Thot und Horus sind unlöslich in Ptah verbunden" (so wird also zunächst für 'Zunge' — 'Wort' und für 'Wunsch' — 'Gedanke' substituiert). „Für den Griechen, der solche Lehre etwa hörte, mußte sich von selbst folgende Abfolge (!) von göttlichen Wesen bilden: *θεός* — *δημιουργός* oder *δημιουργὸς Νοῦς* (das soll Ptah sein — mit welchem Recht, mag der Leser entscheiden) —, endlich *Νοῦς* und *Λόγος* (also eine Vierfaltigkeit). Das trifft in der Hauptsache wunderbar mit der Grundvorstellung im Poimandres zusammen ..."

Mit Verlaub: alle willkürlichen Interpolationen Reitzensteins einmal zugegeben, wäre der *δημιουργὸς Νοῦς* der Ptah; nun schafft aber im Hymnus nicht Ptah unmittelbar die Dinge, sondern Thot, im Poimandres dagegen eben der *δημιουργὸς Νοῦς* auf Befehl des ersten *Νοῦς*: wo ist denn da die Ähnlichkeit? Doch weiter:

„Ja, diese Übereinstimmung wird noch stärker, wenn wir erwägen, daß, wenn Thot nach der *διακόσμησις* sich wieder mit Ptah vereinigt, er diese Ordnung von ihm getrennt, also von ihm entsendet oder emaniert, vollzogen haben muß.[1] Der Verfasser hat die Anschauung, daß das Wort nur der heraus-

[1] Hoffentlich treffen wir damit den Sinn des Ägypters; im allgemeinen ist es unverzeihlicher Optimismus, zu glauben, daß unsere Logik auf die ägyptische Theologie anwendbar ist.

tretende Gedanke ist und beide unlöslich zusammengehören, scharf zum Ausdruck gebracht.[1] Hierdurch erklärt sich jene in der griechischen Schrift uns früher unerklärbare Angabe, daß der *Λόγος* nach Vollziehung der *διακόσμησις* zu dem *δημιουργὸς Νοῦς* zurückkehrt und mit ihm zusammen ein einziges Wesen ausmacht.“ Diese Angabe haben wir oben (§ 6; u. S. 37) auf dem Boden der Hermetik selber erklärt; Reitzensteins Erklärungsversuch ist keiner, eben weil seine Gleichung Ptah = *Νοῦς δημιουργός* reine Willkür ist; will man durchaus die ägyptische Göttertetras mit der hermetischen Dreifaltigkeit parallelisieren, so ist Ptah — der Urschöpfer — natürlich der erste *Νοῦς*, Horus als der Wunsch, aus dem Reitzenstein den ‘Gedanken’ macht, der zweite *Νοῦς* und Thot der Logos — und da sieht man, daß nichts stimmt.

Und das ist die Methode, die Reitzenstein S. 68 ausrufen läßt: „Mit ungeahnter Sicherheit hat sich der eine Teil der Poimandreslehre als ägyptisch nachweisen lassen!“ Ich habe es für meine Pflicht gehalten, sie einmal kritisch zu beleuchten, nachdem Wessely (Woch. f. kl. Phil. 1904, S. 562) gerade diesen Teil der Reitzensteinschen Resultate gebilligt hat; ich fürchte, die ungesunden Dünste der ägyptischen Theologie können es auch anderen antun, wenn nicht rechtzeitig für scharfe kritische Zugluft gesorgt wird. Und da Reitzenstein selber dieses Stück für das sicherste ausgibt, so glaube ich mit der Erklärung, daß in der höheren Hermetik, von Äußerlichkeiten abgesehen[2], gar nichts Ägyptisches enthalten ist —

[1] So scharf, daß beide Begriffe in ihn erst hineininterpoliert werden mußten, damit die „Anschauung“ herauskomme.

[2] Dazu gehören die Namen Ammon, Tat, Isis, Horus, die dazu dienen, den Offenbarungen den Schein eines fabelhaften Alters zu geben — so hat ja auch die griechisch-babylonische Astrologie die ägyptischen Schwindelzahlen sich nutzbar zu machen verstanden. Ferner einige Kleinigkeiten, die über die niedere Hermetik in die höhere gedrungen sind, wie die *ὑγρὰ ἀμμός* im *λόγος ἱερός* III u. dgl. m. Mit der niederen Hermetik ist die höhere allerdings durch mancherlei Fäden verbunden; da behalten die Untersuchungen Reitzensteins ihren Wert.

dem gesamten Nebelmeer der ägyptischen Theologie den Rücken kehren zu dürfen.

24. Den nächsten Schritt wird uns ein Denkmal ermöglichen, dessen Einreihung in unser Forschungsmaterial gleichfalls Reitzensteins Verdienst ist — die Straßburger Kosmogonie (herausg. in „Zwei religionsgeschichtliche Fragen", Straßb. 1901). Es ist ein episches Fragment aus zweimal 45 Zeilen bestehend, beidemal zu Anfang besser, gegen das Ende schlechter erhalten. Aus der gleichen Zeit und von der gleichen Handschrift ist ein poetisches Enkomion auf Diokletian und die Seinen; daraus folgert Reitzenstein, daß auch die Kosmogonie um diese Zeit gedichtet ist. Daß der Schluß gewagt ist, braucht nicht bewiesen zu werden; doch ist die Zeit des Gedichtes gleichgültig (nur als Terminus ad quem ist 300 n. Chr. von Wert), wichtig die Zeit der Lehre; und da werden wir sehen, daß es sich um ein dem Poimandres vorausliegendes Glied in der Entwickelung der Hermetik handelt.

Ich führe die entscheidenden Stellen mit Reitzensteins Ergänzungen an. Wo das Fragment beginnt, handelt es sich um die Erschaffung des Hermes.

[ἐ]ξερύσας τινὰ μοῖραν ἑῆς πολυειδέος ἀλκ[ῆς].[1]
κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς[2],
τῷ μάλα πόλλ' ἐπέτελλε καμεῖν περικαλλέα κ[όσμον].

---

[1] Dazu Reitzenstein: „Wiewohl die Erwähnung der Kräfte an Philo, die Betonung der Emanation an die Gnosis erinnern könnte, wird es besser sein (sic), an ägyptische priesterliche Formeln und Vorstellungen zu denken. Von dem Gotte Tun heißt es „dein Auswurf ward zum Gotte Schu und dein Ausguß zur Göttin Tafnut". — Mit anderen Worten: „wiewohl uns die besten Analogien auf griechischem Boden zu Gebote stehen, wird es besser sein, total unähnliche aus der ägyptischen Religion heranzuziehen." Hat Zeus den Hermes etwa „ausgeworfen"? — Ist etwa Schu = Hermes? Es ist übrigens auch gar nicht gesagt, daß das *ἐξερύσας* auf die Erschaffung des Hermes durch Zeus gehe.

[2] Hier ist *νέος* unverständlich (anders Eratosth. Hermes fr. 15 Hiller); ich schwanke, ob (im Hinblick auf den Poimandres) *Νόος* oder,

Er gibt ihm daher den schöpferischen goldenen Stab als

πάσης εὐέργοιο νοήμονα μητέρα τέχνης[1]

und setzt sich selbst *ἐν περιωπῇ*, um die Werke des Sohnes zu schauen. Dieser geht an die Arbeit.

Nun ist so viel klar: wenn dem Hermes aufgetragen wird, die Welt zu schaffen, kann er nicht selbst diese Welt sein: wir stehen auf dualistischem, nicht auf pantheistischem Boden. Wenn also fortgefahren wird:

αὐτὰρ ὁ θεσπεσίην φορέων τετράζυγα μορφὴν
ὀφθαλμοὺ[ς κάμ]μυσε ⟨σ⟩κ[εδαζ]ομένης ὑπὲρ αἴγλης,

so ist entweder die *τετράζυξ μορφή* nicht die Welt in ihren vier Elementen, oder *φορέων* kann nicht richtig sein. Nun ist ersteres unzweifelhaft[2]; also ist *φορέων* zu ändern. In der

---

mit Verkürzung der Pänultima, *δηναιός* zu schreiben ist. *Ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς* ist am natürlichsten aus hermetischen Quellen zu erklären: *Ascl.* 37 *Hermes cuius avitum mihi nomen est.* Er ist für den Redner *πατρώϊος* wie Zeus für Herakles, Soph. *Trach.* 288.

[1] Dazu vergleicht Reitzenstein selbst hymn. Merc. 529 *πάντας ἐπικραίνουσα θεοὺς ἐπέων τε καὶ ἔργων* und fährt fort: „Die Erfindung kann also alt sein; doch wirken auf den Dichter sicher (!) jüngere Zaubervorstellungen mit ein.“ Und nun wird der Stab des Moses = Hermes = Thot herangezogen, der Stab der Isis — und so der ägyptische Einfluß 'bewiesen'.

[2] Reitzenstein: „*τετράζυγα* bezieht B. Keil auf die vier Elemente, und hierfür würden Nonnos 12, 119 *ὅλῳ τετράζυγι κόσμῳ* und Philo *περὶ φυγάδων* 562, 23 sprechen. Doch wirkt zugleich wohl auch eine ägyptische Vorstellung mit. Über die Bilder des Thot als Sonnengott (vielmehr: einfach des Sonnengottes) vgl. Macr. *Sat.* I 19, 10.“ Da jedoch letztere Stelle für *τετράζυξ* nichts abwirft, schwebt die „ägyptische Vorstellung“ in der Luft. Entschiedener ist Reitzenstein im *Poimandres* 115; dort sagt er, charakteristisch genug, „In dem Gedicht ... habe ich die ägyptischen Elemente ... noch zu wenig hervorgehoben. Zu den beiden Versen *αὐτὰρ κτέ.* ist die oben ... erwiesene Vorstellung, daß Hermes in jedem der vier Himmelsteile eine andere Gestalt hat, und die für den Sonnengott übliche Formel 'der sich selbst verhüllt in seiner Pupille und dessen Geist aus seinen Augen hellstrahlend leuchtet' zu vergleichen.“ Was der letztangeführte Aberwitz mit unserer Stelle zu tun hat, sehe ich nicht ein. Die vier Gestalten des Hermes sind: im

Tat, warum schließt Hermes die Augen?[1] Die Antwort gibt *σκεδαζομένης ὑπὲρ αἴγλης*. Die Elemente sind noch vermischt, das Feuer durchdringt den ganzen Ball. Kein Auge kann den unendlichen Glanz aushalten; das verlangt aber nicht *φορέων*, sondern *ἐφορῶν*. Vom Schicksal der *μαρμαρυγή* war im zerstörten V. 22 die Rede; sie verzieht sich zunächst in die oberen Regionen und bildet den *αἰγλήεντα αἰθέρα* (V. 25), bis aus ihr die Gestirne werden.

Mit seinem Wort und dem goldenen Stab macht Hermes dem Widerstreit der Elemente ein Ende; sie gehen auseinander, einer besseren Vereinigung in der Zukunft gewärtig. Nun bringt Hermes zunächst den Äther in kreisende Bewegung[2], bildet sodann den Himmel als eine Hohlkugel, schmückt ihn mit den sieben Zonen, jede von einem Sterngeist beherrscht, deren Wandel das Schicksal bestimmt.[3] In der Mitte der Hohlkugel befestigt er aber die Erde, deren Achse, von den beiden Polen begrenzt, sich vom glühenden Süden zum kalten Norden hinzieht. Auf der Erde sind zwei Weltteile, vom Ozean umgeben und durch einen langen Golf voneinander getrennt.

Osten der Ibis, im Westen der Pavian, im Norden die Schlange, im Süden der Wolf; die sollen hier gemeint sein, statt der vier Elemente? Trotzdem für *τετράζυξ* nur diese, nicht jene Bedeutung erwiesen ist? — Und nun der Schluß: „Man kann das Lied in Wahrheit ebensowohl ganz ägyptisch nennen." Homer und Hesiod bekanntlich auch — nach derselben Methode.

[1] Auch hier Reitzensteins ägyptische Phantasien: „ich bin der, der, wenn er die Augen öffnet, so wird es hell, und wenn er die Augen schließt, so wird es dunkel." Nun, Hermes schließt die Augen, und es wird nicht dunkel (V. 22, 25); wozu sollte es auch? Wo bleibt dann aber die Ähnlichkeit?

[2] V 26 eher *παλινδίνητον* [*ἔτευξε*]; Reitzensteins [*ἀνάγκην*] läßt keine Konstruktion zu.

[3] Reitzensteins Ergänzung *ἄλη ὧν* [*τείρεα δινεῖ*] ist astronomisch falsch: die *τείρεα* sind am Firmament befestigt, dessen Drehung von der der Planeten unabhängig ist. Anknüpfend an *Poim.* 9 *καὶ ἡ διοίκησις αὐτῶν εἱμαρμένη καλεῖται* ist [*μοῖραν ὑφαίνει*] oder ähnlich zu schreiben.

Hier bricht die eine Hälfte des Fragmentes ab; die zweite hat es mit der Erschaffung des Menschen zu tun.

Noch gab es weder Sonne noch Mond; es herrschte die taglose Nacht, vom Sternenschimmer erhellt. Da geht Hermes ans Werk: durch die neblige Luft steigt er zur Erde nieder, von seinem Sohne Logos begleitet. Er geht auf die Suche nach einem χῶρος [εὔκρη]τος, um dort eine Stadt zu gründen,

ἄστυ [καλῶν ἀνάμ]εστον, ὅ κεν πεπολισμένον εἴη
ἄξιο[ν ἀνθρώπων γενε]ὴν εὐφεγγέα δέχθαι,

wie ich ergänzen möchte. Den Norden verwirft er (V. 15—20) als unfähig, das Menschengeschlecht aufzuziehen; ebenso den Süden (V. 21—26): zusammenfassend betont V. 27—30 die Ungeeignetheit beider großer Weltteile (V. 27 ... δύω κατὰ κόσμον ἔασι) zur Aufnahme des Menschensamens; was bleibt dann aber übrig? Ich denke, wenn die ἤπειροι ausgeschlossen werden, so bleibt eine Insel, eine νῆσος nach ... vielleicht die des Pelops? Sehen wir erst die Bruchstücke der arg beschädigten Stelle an: V. 33 ... ὠκεανοῖο, 34 ... νομίῃσιν ἔδοσκεν (ἔδωκεν?). In diesem Zusammenhang läßt sich kaum etwas anderes ergänzen als [νύμφαις] νομίῃσιν. Das würde stimmen: Nomia ist als Schwester der Kallisto eine arkadische Nymphe. *Νόμια* heißt eine arkadische Bergkette mit einem Heiligtum des Pan Nomios (Paus. X 31, 10; VIII 38, 11). Also war von Bergen die Rede, die Hermes den Nymphen der Weide schenkte; wenn es weiter heißt ... τῶν δέ γε μέσσος, so verstehen wir das am ehesten von einem Fluß, der mitten aus den Bergen entspringt, vielleicht vom Zauberstab des Hermes hervorgerufen. Ist von Arkadien die Rede, so kann nur Arkadiens Hauptfluß gemeint sein, der Ladon. Weiter mit Reitzensteins gefälligen Ergänzungen [λεχ]ωιὰς ὠγυγίη χ[οῦ]ν —, also wird die arkadische Erde vom Flusse befruchtet. Kann die nun ὠγυγίη heißen? Allerdings[1]:

[1] Reitzenstein legt viel Wert darauf, daß Ägypten bei Steph. Byz. ὠγυγία hieß. Nun ja; es war aber auch Ἀρκαδία Αἰγύπτου πόλις, nach demselben Steph. Byz.

Call. I 13 von Parrhasia *ἀλλά ἑ Ῥείης ὠγύγιον καλέουσι λεχώιον Ἀπιδανῆες* (= *Ἀρκάδες*). Das Weitere ist unverständlich, aber von einer Tochter des Ladon und der Erde weiß die Sage allerdings zu erzählen: es war Daphne (Sybel in Roschers Lex. Myth. s. v.; s. u. § 28).

25. Das ist freilich erst eine Möglichkeit: die Gewißheit muß anderswoher kommen. Aber so viel ist sicher: von der ganzen Straßburger Kosmogonie ist auch nicht ein Atom auf ägyptische und überhaupt außergriechische Einflüsse zurückzuführen. — Und nun nehmen wir die einzelnen Punkte durch.

Auch die Straßburger Kosmogonie erkennt eine Dreifaltigkeit an: Gott der Vater (des Hermes, also Zeus), Hermes und Logos. Und zwar ist Hermes der Demiurg, Sohn des obersten Gottes, Logos dagegen Sohn des Hermes. Das stimmt bis auf einen Punkt genau mit der Poimandrestheologie überein: den *Νοῦς Δημιουργός* hatte ja schon die *Κόρη κόσμου* durch Hermes ersetzt, oder vielmehr — da das Mythologem der Vater des Philosophems ist — statt des jüngeren metaphysischen den älteren religiösen Begriff bewahrt. Der unterscheidende Punkt ist aber folgender: in der Straßburger Kosmogonie ist Logos Sohn des Hermes und somit Enkel des Zeus, im Poimandres ist er Sohn des obersten *Νοῦς* und somit Bruder des *Νοῦς Δημιουργός*. Nun fragt es sich: 1) welche Anschauung ist die ältere? und 2) was ist der Sinn der Änderung?

Den ersten Punkt betreffend wird man schon deshalb geneigt sein, der Straßburger Kosmogonie den Vorzug zu geben, weil sie die mythologischere ist; es kommt aber die entscheidende Stelle Plato Krat. 408 C hinzu, die Reitzenstein wohl herangezogen, aber nicht verwertet hat; wir kommen darauf noch zurück, einstweilen nur so viel: Plato rechnet mit der gegebenen Vorstellung, daß Hermes Vater des Logos ist. Somit ist die Straßburger Kosmogonie ein Mittelglied zwischen Plato und dem Poimandres; und wie sie an Plato, so findet

der Poimandres seinen Anschluß an die Logosspekulationen, die im johanneischen Evangelium gipfeln. Logos ist es, der die Elemente scheidet und somit den Kosmos zum Kosmos macht, er ist nicht nur unmittelbar Sohn des obersten Gottes, sondern auch dessen ältester Sohn; so erst wurde die Weltschöpfung durch den Logos möglich. Damit ist auch der zweite Punkt beantwortet.

Halten wir am Resultat fest: die Straßburger Kosmogonie ist als Lehre älter als der Poimandres nebst der *Κόρη κόσμου*. So haben wir die hermetische Theologie rückmythologisiert, im ersten *Νοῦς* den Zeus, im *Νοῦς Δημιουργός* seinen Sohn Hermes erkannt; damit ist auch die Sicherheit gewonnen, daß auch das dritte Glied der Dreifaltigkeit, Hermes' Sohn Logos, das metaphysische Substitut einer ursprünglich mythologischen Potenz ist. Welches ist nun diese mythologische Potenz? — Die Interpretation der Kosmogonie hatte uns nach Arkadien geführt und somit nach der alten Heimat des kyllenischen Hermes; dort ist nun der Sohn des Hermes wohlbekannt — er heißt Pan. Dürfen wir nun den Pan als das mythologische Äquivalent des Logos betrachten? Die ganze Beweisführung zwingt uns dazu; aber wir haben auch ein direktes Zeugnis, es ist das soeben zitierte platonische. Man vergleiche:

Σ. 52. *Καὶ τό γε τὸν Πᾶνα τοῦ Ἑρμοῦ εἶναι υἱὸν διφυῆ ἔχει τὸ εἰκός, ὦ ἑταῖρε … Οἶσθα, ὅτι ὁ λόγος τὸ „πᾶν“ σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ „πολεῖ ἀεί“, καί ἐστι διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής … Οὐκοῦν τὸ μὲν ἀληθὲς αὐτοῦ λεῖον καὶ θεῖον καὶ ἄνω οἰκοῦν ἐν τοῖς θεοῖς, τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν; … ὀρθῶς ἄρα ὁ „πᾶν“ μηνύων καὶ „ἀεὶ πολῶν“ — „Πὰν“ „αἰπόλος“ εἴη, διφυὴς Ἑρμοῦ υἱός, τὰ μὲν ἄνωθεν λεῖος, τὰ δὲ κάτωθεν τραχὺς καὶ τραγοειδής. καὶ ἔστιν ἤτοι λόγος ἢ λόγου ἀδελφὸς ὁ Πάν, εἴπερ Ἑρμοῦ υἱός ἐστιν.*

Gerade die letzten Worte beweisen, daß das Mythologem, „Logos Sohn des Hermes“ für Plato ein gegebenes war. —

Ob es ihm selbst mit dieser Theorie Ernst war, können wir nicht entscheiden: sicher ist, 1) daß sie auf die sehr ernst gemeinte Lehre von den hypostasierten *ἄμφω τὼ λόγω* in der Sophistik, die uns aus Aristophanes geläufig ist, zurückgeht, und 2) daß sie in der Folgezeit sehr ernst genommen wurde. Man sehe sich die den Logos betreffenden Verse in der Kosmogonie an:

> *. . . σὺν τῷ γε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱός,*
> *λαιψηραῖς πτερύγεσσι κεκασμένος, αἰὲν ἀληθής,*
> *ἁγνὴν ἀτρεκέεσσιν ἔχων ἐπὶ χείλεσι πειθώ,*
> *πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς.*

Ist es nicht eine offenbare Polemik mit der platonischen Theorie vom *λόγος διπλοῦς, ἀληθής τε καὶ ψευδής*? Und daß die Theorie lange Zeit in den religionsphilosophischen Kreisen lebendig blieb, das sehen wir daraus, daß der Verfasser der von Hippolyt V 134 ff. exzerpierten Schrift (Reitzenstein 83 ff.) sie wiedergibt (160): *τὸν αὐτὸν δὲ τοῦτον* (*Ἄνθρωπον* näml. Attis) *οἱ Φρύγες καλοῦσιν „αἰπόλον", οὐχ ὅτι ἔβοσκεν αἶγας καὶ τράγους, ὡς οἱ ψυχικοὶ ὀνομάζουσιν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶν „ἀειπόλος", τοῦτ' ἔστιν ὁ „ἀεὶ πολῶν" καὶ στρέφων καὶ περιελαύνων τὸν κόσμον οἷον στροφῇ.*

Also noch einmal: das Mythologem, das mit stufenweiser metaphysischer Umdeutung in die Lehre der Straßburger Kosmogonie, von dort in die Poimandreslehre, von dort in die spätere Hermetik — und daneben in die Lehre der Stoa und die sonstige Logosspekulation — übergegangen ist, lautete ursprünglich folgendermaßen: Zeus zeugte den Hermes, Hermes den Pan. Gewiß ist in dieser Fassung mitnichten die Tiefe der späteren Spekulation auch nur als Keimanlage enthalten; aber ebenso sicher scheint mir zu sein, daß niemand auf den Einfall gekommen wäre, den *λόγος* als Gottheit zu hypostasieren, wenn sich diese Göttlichkeit nicht von selbst als philosophische Umdeutung des ursprünglichen Pan-Mythologems ergeben hätte. Und hier ist der Punkt, wo die

gesamte Logosforschung einzusetzen hat. Theoretisch geben alle zu, daß das mythologische Denken dem metaphysischen vorangegangen ist; praktisch scheut man sich, die Konsequenzen zu ziehen und die griechische Philosophie aus der griechischen Religion zu entwickeln.

Hier liegt die Sache deutlich, die Tradition kommt der Deduktion bestätigend entgegen. Nur eins bleibt unserem Scharfsinn zu erraten übrig: wie kam es, daß Pan gerade zu Logos umgedeutet wurde? Die Umdeutung setzt die Gleichung Hermes = *Νοῦς* voraus: weil der Gedanke Vater des Wortes ist, muß der Logos der Sohn des Hermes sein. So kommen wir denn mit der Gleichung Hermes = *Νοῦς* in eine recht frühe, jedenfalls vorplatonische Zeit. — Und noch eins: das Mythologem „Hermes Vater des Pan“ ist nur in einer Gegend Griechenlands heimisch: Pan ist spezifisch arkadischer Gott. So werden wir denn aber und aber nach Arkadien geführt: es ist nicht anders, wir müssen eine altarkadische hermetische Kosmogonie annehmen. Das wird sich uns auch sonst bestätigen.

Daß überhaupt gedeutet wurde, dazu mag die Mißgestalt des arkadischen Herdengottes mit die Veranlassung gegeben haben. Er war ein *διφυής*; um ihn aufgeklärten Verehrern genießbar zu machen, mußte man ihn symbolisch erklären. Wie sich die Pantheisten des Themas bemächtigten, wird noch zu entwickeln sein (§ 32); hier stehen wir auf dem Boden des Dualismus. Pan konnte nur der Logos, der wahr-falsche sein. Einer späteren Zeit genügt auch das nicht mehr: Logos war der nur-wahre. In Verbindung damit wurde auch die Doppelgestalt fallen gelassen, Logos war geflügelt und göttlich. Nur eine Reminiszenz blieb noch: er mußte dennoch, seiner früheren Doppelgestalt entsprechend, *ἄνω οἰκῶν ἐν τοῖς θεοῖς* und *κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς* sein. Diese Spur hat sich bis in den Poimandres erhalten: § 10 *ἐπήδησεν εὐθὺς ἐκ τῶν κατωφερῶν στοιχείων ὁ τοῦ θεοῦ Λόγος· εἰς τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως δημιούργημα καὶ ἡνώθη τῷ δημιουργῷ Νῷ· ὁμοούσιος γὰρ ἦν.*

26. „Jeder Leser hat zunächst wohl daran Anstoß genommen, daß in unserem Gedicht Sonne und Mond erst nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes zu leuchten beginnen“ — so Reitzenstein[1] (S. 61). Es ist indessen nicht das erstemal, daß uns dieser Zug begegnet — wir hatten ihn bereits in der *Κόρη κόσμου* (oben § 18). Die Schilderung der sonnenlosen Zeit ist in beiden Kosmogonien nicht unähnlich; man vergleiche die Straßburger

> [οὔπω] κύκλος ἔην Ὑπερίονος οὐδὲ καὶ αὐτὴ
> [εἰλι]π(ό)δων (ἐτίνασσε) βοῶν εὔληρα Σελήνη,
> [νὺ]ξ δὲ διηνεκέως ἄτερ ἤματος ἔρρεε μούνη
> ἄστρων λεπταλέῃσιν ὑπὸ στίλβουσα βολῇσι

mit der *Κόρη κόσμου* S. 386, 4 *πλουσίαν τε νυκτὸς σεμνότητα, ἐλάττονι μὲν ἡλίου ὀξεῖ δὲ προσφορουμένην φωτί.* Dort werden S. 389 f. die Seelen geschaffen, S. 391 die Leiber der Menschen; bevor die Vereinigung vor sich geht, werden S. 393 die Planeten um ihre Gaben angegangen, worauf Sonne und Mond erst zu leuchten versprechen; S. 401 f. werden die Seelen eingekörpert und dadurch erst die Menschen geschaffen, und S. 402 erstrahlen Sonne und Mond in ihrem vollen Glanz. Daß sie hier und in der Straßburger Kosmogonie als Planeten schon früher vorhanden sind, ist offenbar Vermittelungstheologie: als die Schöpfung der sieben Sphären aus Plato in die Hermetik herübergenommen wurde[2], geriet sie in Widerspruch mit dem

---

[1] Wenn er freilich fortfährt, „weil die Götter, die in ihnen später wohnen, bei dieser Schöpfung noch selbst eingreifen“, so imputiert er dem Verfasser des Gedichtes seine eigene Idee — daß Hermes sich später in die Sonne und der Logos, glaube ich, in den Mond verwandelt. Zum Glück wird diese Idee, wie sofort ersichtlich, durch die *Κόρη κόσμου* widerlegt. — Mit Dank soll dagegen das Zugeständnis notiert werden „in den altägyptischen Mythen kann wenigstens ich diesen Zug nicht nachweisen“.

[2] Alt kann dies mehr astronomische als astrologische Element der Straßburger Kosmogonie nicht sein (astrologisch ist nur das [μοῖραν ὑφαίνει], und das habe ich erst ergänzt); in der vorplatonischen Hermetik war es somit die sternenhelle Nacht, während deren der erste Mensch bzw. die ersten Menschen geschaffen wurden.

Dogma von der späten Erschaffung von Sonne und Mond; dies wurde eine Zeitlang mit Hilfe der beregten Fiktion festgehalten und dann — schon im Poimandres — fallen gelassen. Daraus sehen wir, daß wir es mit einer uralt hermetischen Vorstellung zu tun haben.

Ich schäme mich fast fortzufahren: von dem, was ich zu entwickeln habe, gehört der ganze Ruhm der Entdeckung Reitzenstein, und nur seine unselige Ägyptomanie hat ihn auch hier gehindert, seinen Fund zu verwerten. Wenn wir nämlich fragen: „in welcher Kosmogonie gilt der Satz, daß die Menschen vor Sonne und Mond erschaffen worden sind?“ — so gibt es darauf nur eine Antwort: in der arkadischen. Die Arkader sind es, die von den übrigen Hellenen als *προσέληνοι* verspottet wurden[1]; und der Spottname kann vernünftigerweise nur einen Sinn haben — nämlich den, den ihm Apollonios beilegt (IV 264):

Ἀρκάδες, οἳ καὶ πρόσθε σεληναίης ὑδέονται
ζώειν, φηγὸν ἔδοντες ἐν οὔρεσιν

Der Spott selber beweist, daß das Dogma als singulär empfunden wurde; tatsächlich ist von keiner anderen Kosmogonie etwas Ähnliches nachzuweisen.[2] Ist nun der arkadische Ursprung der

[1] Die Stellen bei Bursian *Geogr. Griech. II* 190[2]. Wie alt der Spott ist, wird sich schwer feststellen lassen. Aristoteles setzt ihn als bekannt voraus in der *Τεγεατῶν πολιτεία* (schol. Ap. Rh. IV 264 = fr. 591 Rose). Das Zeugnis des Steph. Byz. s. v. *Ἀρκάς*: *Ἵππυς δὲ ὁ Ῥηγῖνος λέγεται πρῶτος καλέσαι προσελήνους τοὺς Ἀρκάδας* hat an Wert verloren, seitdem die Zeit dieses Hippys zweifelhaft geworden ist. Noch wertvoller würde das Zeugnis des „Pindar“ sein (fr. 74 b Schr.) *εἴτ' Ἀρκαδία προσεληναῖον Πελασγόν*, wenn die Autorschaft Pindars für diese von Hippolytos gerettete, doch wohl poetische Auseinandersetzung (V 134) mehr für sich hätte als die Autorität Schneidewins; Wilamowitz (*Hermes* 37, 332) geht nach der anderen Seite zu weit.

[2] Da ist nun wieder charakteristisch, wie Reitzenstein auch hier sein Ägypten hineinzubringen weiß. Bei Apollonios Rh. IV 261 ist von einer sehr alten Zeit die Rede, als die Sternbilder noch nicht vollzählig waren (*οὔπω τείρεα πάντα, τά τ' οὐρανῷ εἱλίσσονται . . . ἦεν ἀκοῦσαι* — also mit Abzug der jüngeren Katasterismen; daß von Sonne und Mond hier nicht die Rede ist, beweist schon die Anknüpfung *Ἀρκάδες, οἳ καὶ*

Hermetik gesichert? Ich sehe von allen anderen Spuren (§ 25 und 26) ab, halte mich nur an folgendes: 1) auf den Namen Hermes ist die Hermetik getauft; 2) Hermes ist entweder ein griechischer oder ein ägyptischer Gott; 3) im ersten Fall ist Arkadien, im zweiten Ägypten die Heimat der Hermetik; 4) das auffälligste Dogma der hermetischen Kosmogonie, die 'Proselenie' des Menschengeschlechtes, ist in Arkadien singulär, in Ägypten überhaupt nicht nachzuweisen, — ich denke, das allein entscheidet die Frage.

27. Die dritte Eigentümlichkeit, die uns die Straßburger Kosmogonie bietet, ist die, daß schon vor Erschaffung des Menschengeschlechtes für die *πόλις* gesorgt wird, die es aufnehmen soll. Reitzenstein hat sie S. 57 gebührend betont und auch in dankenswerter Weise zugegeben, daß der Gedanke „auch im Ägyptischen kaum nachweisbar" ist — so brauchen wir uns denn bei seinem Versuch, ihn doch aus dem Ägyptischen herzuleiten, nicht unnütz aufzuhalten.

Trotzdem ist uns der Gedanke nicht ganz neu. Der „Asclepius" redet c. 27 von den künftigen Weltbeherrschern, d. h. den Menschen; er kennt sie in einer Stadt, deren sämtliche Indizien auf Kyrene hindeuten (oben § 21). Daß wir sonach uns dort in Kyrene, hier in Arkadien befinden, ist nicht eine Widerlegung, sondern eine Bestätigung unserer Ansicht von dem Ursprung der Hermetik. Kyrene ist eine Kolonie, die ihren Sagenschatz dem Mutterlande verdankt; auch ohne die Straßburger Kosmogonie würden wir vermuten müssen, daß die Sage von der Urstadt aus dem echten Hellas stammt. Anderseits ist eine direkte Einwirkung von Arkadien auf Ägypten

πρόσθε Σεληναίης ὕδεονται ζώειν); da lebten in Griechenland nur die Arkader, „die ja selbst vor dem Mond gelebt haben sollen", wohl aber war Ägypten schon berühmt, und von dort durchzog ein Eroberer (Sesonchosis) die Erde. Dazu Reitzenstein: „Der Vergleich mit den *Ἀρκάδες Προσέληνοι* zeigt, daß auch Apollonios meint, die Ägypter seien vor Sonne und Mond entstanden." Es ist wirklich mehr als schlimm.

undenkbar; auch ohne den „Asclepius“ würden wir uns nach einem verbindenden Gliede umsehen und dabei mit größter Wahrscheinlichkeit auf Kyrene raten. Wir schließen also: die Hermetik hat sich von Arkadien über Kyrene nach Ägypten verbreitet.[1]

Der erste Teil des Schlusses — die Hermetik von Arkadien nach Kyrene — hat an sich nichts Befremdliches; die arkadischen Einflüsse auf Kyrene hat Studniczka, Kyrene 120 f. zusammengestellt. Am lautesten spricht das historische Faktum, daß sich die Kyrenäer um 550 ihren Gesetzgeber und Schiedsrichter Damonax aus dem arkadischen Mantinea holten; ob der Kult des Zeus Lykaios, den außer Arkadien nur noch Kyrene kannte, gerade damals herübergeführt wurde oder älter war, läßt sich nicht entscheiden. Auf ältere Beziehungen führt die Tatsache, daß der Abschließer des epischen Zyklus, der Kyrenäer Eugammon, die letzten Odysseusmythen in Arkadien lokalisiert hatte; doch darüber später (§ 29).

Ich füge noch folgendes hinzu.[2] In der Sage von den *Ἀρκάδες προσέληνοι* fällt der Zusammenhang auf, in den der vormondliche erste Mensch mit den Eichen des öden Arkadiens gebracht wird. Die Stelle des Apollonios haben wir oben gebracht; damit ist zu vergleichen Schol. Ar. Wolk. 397 *βεκκεσέληνε· ἀντὶ τοῦ ἀρχαῖε καὶ μωρέ· τοὺς γὰρ μωροὺς ἀρχαίους ἐκάλουν* (?) *ἀπὸ τῆς ἱστορίας*[3], *τοὺς Ἀρκάδας κατὰ τοὺς πρὸ σελήνης χρόνους ἐν ταῖς ἐρήμοις διάγειν ἢ ὑπὸ ταῖς ὕλαις ἐκ τῶν ἀποπιπτόντων καρπῶν διαζῆν* Wenn nun der von Hippolyt

---

[1] Erst unter dieser Voraussetzung erhält auch die oben (§ 13) besprochene Entdeckung Reitzensteins, daß die Vision des Urpoimandres in Arkadien stattfand, ihren vollen Wert, so daß auch sie hier unter den Beweisen anzuführen ist.

[2] Dahin gehört auch der Drache Ladon bei den Hesperiden in Kyrene, der natürlich mit dem arkadischen Hauptfluß identisch ist; s. Wilamowitz *Herakles II*[2] 96.

[3] Über diesen grammatischen Terminus s. Hiller *Eratosthenis carm. rell.* S. 30, wo unser Beispiel nachzutragen ist.

exzerpierte Heide auf Pindar (?) fußend von den Libyern, d. h. Kyrenäern sagt: *Λίβυες δὲ Γαράμαντά*[1] *φασι πρωτόγονον αὐχμηρῶν ἀναδύντα πεδίων γλυκείας ἀπάρξασθαι Διὸς βαλάνου*, so erkennen wir hier unschwer einen Ableger der arkadischen Sage. Das erlaubt uns, das *Διὸς βαλάνου* nach Arkadien zurückzuversetzen: es ist die Eiche des Zeus, die Welteiche, die den ersten Menschen speiste.[2] Spielt die kosmische Vorstellung vom Weltbaum hinein? Ist der gestirnte Himmel seine Krone, dessen Sichtbarkeit Sonne und Mond ausschließt? Ich mag mich nicht hineinvertiefen; folgendes liegt näher. Ist die Eiche des Zeus in Arkadien heimisch, so sind es auch die Tauben, die in ihren Zweigen der Kunde der Erde lauschen — die *πέλειαι* oder *πελειάδες*. Eine von ihnen ist Maia, die Zeus zur Mutter des kyllenischen Hermes machte . . .

Aber wie stimmt das zur Urstadt? Einerseits der Urmensch, der in wilden Wäldern haust und von Eicheln lebt — anderseits die *πόλις* als erste Aufnehmerin des Menschengeschlechtes? — Eben durch ihre Gegensätzlichkeit werden die beiden Vorstellungen zusammengehalten; es spiegelt sich darin der alte

[1] So Bergk für das überlieferte *τάρβαντα* (*Ἰάρβαντα* Schneidewin), wohl mit Recht. In seiner Genealogie haben wir die mythologische Projektion des Zusammenhanges der peloponnesischen (= arkadischen) und kretischen Bevölkerung von Kyrene, die uns als historische Tatsache gegeben ist durch die damonaktische Phyleneinteilung (Hdt. IV 161 *Θηραίων μὲν καὶ περιοίκων μίαν μοῖραν ἐποίησε, ἄλλην δὲ Πελοποννησίων καὶ Κρητῶν, τρίτην δὲ νησιωτέων πάντων*). Seine Mutter ist Akakallis, deren Name (vgl. Akakesion) und Gemahl (Hermes *ἀκάκητα*) nach Arkadien weist; doch ist sie Tochter des Minos und von Hermes Mutter des Kydon, von Apollon des Amphithemis = Garamas (Amphithemis „ringsum herrschend", vgl. *Ilb. Jb.* 1899 I 90[1], Symbol von Kyrene), dessen Geburt in Libyen erfolgt. Kreta muß Zwischenstation gewesen sein von Arkadien nach Kyrene — wie denn auch Agroitas die Kyrene *ὑπὸ Ἀπόλλωνος εἰς Κρήτην κομισθῆναι, ἐκεῖθεν δὲ εἰς Λιβύην* läßt (Studniczka *Kyrene* 127).

[2] Und erzeugte. Das ist der Sinn des homerischen *οὐ γὰρ ἀπὸ δρυός ἐσσι παλαιφάτου* τ 163 (zu dem parallelen *οὐδ' ἀπὸ πέτρης* s. u. § 32). Vgl. die ersten Phrygier *δενδροφυεῖς ἀναβλαστάνοντες* in der Vorlage des Hippolyt V 134.

Gegensatz der arkadischen Kultur, die Wildheit der Hirtenbevölkerung und die städtische Organisation von Mantineia. Gerade diese letztere Stadt war es ja, die durch ihren Sendling Damonax die kyrenische Religion beeinflußte.

Und sollte dieser Umstand uns nicht veranlassen, einem anderen, mehr als ein Jahrhundert späteren Sendling Mantineias mit mehr Vertrauen zu begegnen? Wir meinen natürlich Diotima. Bei Pauly-Wissowa ist sie jetzt glücklich von Natorp als 'fabelhaft' festgenagelt, obgleich ihre Mission — *Ἀθηναίοις ποτὲ θυσαμένοις πρὸ τοῦ λοιμοῦ δέκα ἔτη ἀναβολὴν ἐποίησε τῆς νόσου* — für jeden Kenner der griechischen Kathartik durchaus glaubhaft erscheinen muß und die nicht aus Platon geschöpfte Nachricht des schol. Aristid. III 468 Dind., die sie zur Priesterin des Zeus Lykaios macht, an der oben erwähnten Kombination Studniczkas bezüglich Kyrenes (S. 41) eine Stütze findet. Die Hauptsache ist indes folgendes: Bekanntlich macht Diotima den Eros zum Sohn des Poros und der Penia; das gilt nun als eine platonische Allegorie, die man von der Mythologie und Religionsgeschichte fernhält. Und doch ist sie bereits für eine selbst dem Damonax vorausliegende Zeit zu belegen, wenn man aufmerksamer zusieht. Im berühmten Jungfrauenlied des Alkman lesen wir nach der Schilderung des Hippokoontidenkampfes die Verse (V. 13 ff.)

. . . . *αρ Αἶσα παντῶν*
. . . . *γεραιτάτοι*
. . . . *έδιλος ἀλκά.*

Dazu (zu V. 14) das Scholion: *ὅτι τὸν Πόρον εἴρηκε τὸν αὐτὸν τῷ ὑπὸ τοῦ Ἡσιόδου μεμυθευμένῳ χάει.* So schrieb denn Blaß und mit ihm die übrigen:

⟨κράτησε γ⟩ ἀρ Αἶσα παντῶν
⟨καὶ Πόρος,⟩ γεραιτάτοι
⟨σιῶν· ἀπ⟩έδιλος ἀλκά.

Dabei ist es ganz unklar, 1) welche Rolle Poros in der Bezwingung der Hippokoontiden gespielt haben kann, und 2) wie der Scho-

liast dazu kommen konnte, ihn daraufhin mit dem hesiodischen Chaos zu vergleichen. — Nein, nicht Poros war am Untergange der Götterfeinde schuld, sondern sein Sohn; es ist *χὠ Πόρω* zu schreiben. Das stimmt in der Tat, und der Dichter nimmt im folgenden mit V. 17 *μηδὲ πειρήτω γαμῆν τὰν Ἀφροδίταν* darauf Bezug. Und auch die Notiz des Scholions wird nun verständlich: ist Poros Vater des Eros, so ist er allerdings dem hesiodischen Chaos parallel; denn wenn auch Hesiod nicht direkt den Eros Sohn des Chaos nennt, so ist das doch eine sehr leichte Weiterentwickelung seines Mythologems (Theog. 116 ff.)[1]

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
ἠδ' Ἔρος . . .,

wie denn auch tatsächlich die Späteren den 'Kosmogonischen Eros' zum Sohn des Chaos gemacht haben (Furtwängler bei Roscher Lex. Myth. I 1345).

Also: bei Alkman haben Aisa und Eros über dem Lose der Hippokoontiden gewaltet. Das ist der Hermetik gar nicht so fern: in der *Κόρη κόσμου* sagt Gott zu den Seelen bei ihrer Einkörperung: *Ἔρως ὑμῶν, ψυχαί, δεσπόσει καὶ Ἀνάγκη* (S. 397 f.), — was genau dasselbe ist.

Ich denke demnach, wir haben allen Grund, die Lehre der Diotima an Mantineia zurückzugeben und damit die arkadische Hermetik um einen neuen Zug zu bereichern; seitdem wir die Orphik so weit zurückdatiert haben, dürfen wir solche Spekulationen auch in dieser Frühzeit nicht befremdlich finden.

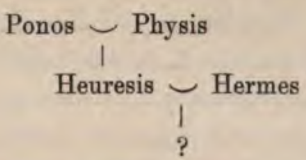
28. „Mercurium“, sagt Thrige in seinen fleißigen und nützlichen *Res Cyrenensium* 288 „apud Cyrenenses, qui mercaturae in primis opes debuerunt, magno honore esse habitum

---

[1] Wie der Alkmanscholiast, so hat auch der des Apollonios Rh. III 26 den Hesiod verstanden: *ὁ δὲ Ἡσίοδος ἐκ Χάους λέγει (γενέσθαι) τὸν Ἔρωτα.*

dubium non est. Verum tamen . . . nullum invenimus culti apud hanc gentem huius dei vestigium." Diese Kulttatsache würde unser Resultat, den Übergang der Hermetik von Arkadien nach Kyrene, stark erschüttern, wenn nicht längst nachgewiesen wäre, daß Hermes in Arkadien mit einem anderen Gott identifiziert worden ist, der denn auch in Kyrene an seiner Stelle erscheint: mit Apollon (z. B. Wilamowitz, Herakles II 96). Es ist in der Tat seltsam, wie überall Apollon als glücklicher Konkurrent von Hermes erscheint. Akakallis (oben S. 42[1]) ist von Hermes Mutter des kretischen Kydon, aber von Apollon des libyschen Amphithemis = Garamas. Ladons, des arkadischen Urstromes, Tochter ist Daphne, aber ihr Gemahl ist nicht Hermes, sondern Apollon; ja, wahrscheinlich hat die Nymphe des Lorbeers als Ladontochter eine ältere, hermetische Nymphe ersetzt. Diese wird nun von Apollon vergeblich verfolgt: die Konkurrenz ist noch nicht siegreich.

Der Leser wird sich des seltsamen Mythologems in der *Κόρη κόσμου* erinnern, mit dem die Schöpfung einsetzt: Gott lächelt, und es entsteht die Physis; sodann haben wir die Genealogie



Sie ist der Erosgenealogie der Diotima sehr ähnlich; ja, man fühlt sich geradezu versucht, für Ponos — Poros zu konjizieren. Daß die allegorischen Namen mythologische ersetzt haben, ist schon oben (§ 21) ausgesprochen worden: das ist ja der Lauf der ganzen hermetischen Lehre. Aber welchen Zweck hat das ganze Mythologem? Doch nur den einen: den Ursprung des Menschengeschlechtes zu erklären; als später die chemische Entstehung aufkam, wurde die natürliche in den Hintergrund gedrängt. Wenn demnach dort, wo unser Fragezeichen steht,

ursprünglich der Name des ersten Menschen, des Stammvaters des Menschengeschlechtes, stand, so begreifen wir mit einem Mal einen äschyleischen Vers, der bisher jeder Erklärung spottete: den leider isoliert überlieferten Vers aus den 'Psychagogen', der den Anwohnern des stymphalischen Sees in den Mund gelegt wird: *Ἑρμῆν τὸν πρόγονον τίομεν γένος οἱ περὶ λίμναν.* Die arkadische Hermetik betrachtet Hermes als den Stammvater des Menschengeschlechtes; die Stammutter ist demnach die Landesnymphe, die Tochter des Landesstromes und des Landes selbst.

Und nun können wir die Genealogie leicht rekonstruieren, die der Allegorie der *Κόρη κόσμου* zugrunde liegt: es ist keine andere als die, von der wir ausgingen:

Ladon ⌣ Gaia
|
Nymphe ⌣ Hermes
|
?

Daß die Gaia zur Physis wurde, begreift sich leicht; schwerer ist der Übergang Ladon: Ponos zu erklären, leicht jedoch, wenn wir für letzteren den Poros einsetzen: als Fluß ist der Ladon selbstverständlich ein *πόρος*. Und nun wird auch die urweltliche Bedeutung des letzteren klar: die Urflüsse Ladon, Acheloos und wie sie sonst heißen mögen, sind als solche dem Okeanos = Ogenos gleich, dem Ursprung des Seins; die Genealogie Poros — Eros wird mythologisch greifbar, und die Gleichung Poros = Chaos gewinnt an Berechtigung. Auf Heuresis kommen wir noch (§ 31): jetzt liegt uns eine andere Frage näher.

Nämlich die nach dem oder den Namen, die an die Stelle unserer Fragezeichen zu treten haben. Die Lehre vom Anthropos, dem Ahnen des Menschengeschlechtes, bildet einen Kernpunkt der Hermetik; es versteht sich von selbst, daß auch hier dem Philosophem das Mythologem vorausging...

Ich werde leicht Nachsicht finden, wenn ich, statt die einschlägigen Mythenkomplexe eingehend zu behandeln, wozu ein ganzes Buch nötig wäre, nur die Hauptpunkte kurz hervorhebe; die Belege bietet ja das Lex. Myth. Der arkadische Urmensch, der vormondliche Pelasgos ist Sohn des Zeus und der Niobe, der Tochter des Phoroneus, welch letzterer jetzt füglich gleich Phoros = Poros gesetzt werden kann[1]; hier fehlt Hermes, der lykäische Zeus ist an seine Stelle getreten — oder vielmehr, Pelasgos ist eben Hermes, und sein Sohn von Meliboia oder Kyllene ist der arkadische Stammvater Lykaon. — Pelasgos ist einerseits mit Pel-ops, anderseits mit Askl-epios verwandt (Wilamowitz, Isyllos), dieser ist allerdings Sohn des Apollon und der Koronis, aber den arkadisch-hermetischen Untergrund spürt man noch in der Sage vom Elatossohn Ischys als Vater des Asklepios; daß Apollon diesen Ischys tötet, ist eine ähnliche Äußerung der Konkurrenz des Apollonkultes, wie wir sie oben bei der Ladontochter konstatiert haben. Koronis ist aber etymologisch mit Kyrene identisch (Bechtel), somit auch Asklepios mit Aristaios. Und noch bei ihm begegnen wir Hermes in rudimentärer Fassung: Kyrene gebiert Aristaios von Apollon, aber Hermes ist es, der ihm die Unsterblichkeit verschafft (Pind. P. IX 104).

Es sind wirre, vielfach ineinander geschlungene Genealogien und Mythologeme, die gewiß an sich nichts beweisen können, sondern erst von auswärts ihr Licht empfangen müssen. Studniczka war nahe daran, den Namen Kyrene richtig zu deuten — von *Κύρη* = *Κόρη*; er tat es nicht. Ich denke, wir dürfen es an seiner Statt um so zuversichtlicher tun. Daß uns diese *Κόρη* nachher in der Hermetik noch einmal begegnet — als *Κόρη κόσμου* —, ist gewiß eine erwünschte Bestätigung.

---

[1] Zur Bildung vgl. Ophioneus, zur Phonetik Porkos = Phorkos, der möglicherweise auch etymologisch mit Poros zusammenhängt — ein *πόρος* ist er ja sicher. Auch *Λάδων* : *Λάθων* : *Λατώ* (Wilamowitz, *Herakles II*[2] 96).

Doch nicht darauf kommt es an: uns lag ob, für den Satz „die Hermetik ist von Arkadien nach Kyrene gewandert“ den Beweis zu führen, oder vielmehr, zum oben gegebenen Hauptbeweis die bestätigenden Nebenbeweise zu liefern; dieses Teiles unserer Aufgabe hätten wir uns hiermit entledigt.

29. Das alles betraf die arkadisch-hermetische Kosmogonie; sie findet aber ihre Ergänzung in der arkadisch-hermetischen Eschatologie, auf die wir nun auch einen Blick werfen wollen. Kosmogonie und Eschatologie bedingen einander; es sind die beiden Bestandteile einer Religion, die bereits Lehre sein will und demgemäß die beiden Fragen, die das erwachende Bewußtsein stellt, zu beantworten unternimmt: wo kommen wir her? wo gehen wir hin?

Daß Arkadien eine ausgesprochene Eschatologie gehabt haben muß, dafür bürgen schon die Namen Stymphalos und Styx: die zahlreichen Katabothren seines ‘verschlossenen’ Teiles mußten ihrer Entstehung besonders günstig gewesen sein. Auch die Stellung des Hermes in der Götterwelt, sein Charakter als Psychopompos spricht dafür: soweit wir die griechischen Mythen verstehen, bildet die Wiederkehr aus dem Reiche des Todes die Gewähr für die Glaubhaftigkeit eschatologischer Offenbarungen. Solche hat demnach auch die Religion des Hermes gekannt, und wir können auch sagen, welche: die Nekyia der Odyssee.

Daß Odysseus ein hermetischer Heros ist, bin ich nicht der erste zu behaupten; auch sollen hier nur kurz die Punkte überflogen werden, die das erhärten. Es sind folgende: 1) sein Schutzverhältnis zu Hermes in der Odyssee (Kirkeabenteuer); 2) die arkadischen Sagen von Odysseus als Städtegründer (Pheneos)[1]; 3) die Telegonie des Kyrenäers Eugammon, der

[1] Damit hängt sicher auch der Name von Odysseus' Großvater zusammen, Arke(i)sios, den schon die von Aristoteles in der *Ἰθακησίων πολιτεία* zitierte Sage (fr. 504) mit *Ἄρκος* zusammenbrachte; mütterlicher-

die letzten Odysseusabenteuer nach Arkadien versetzt (oben S. 41); daß es die Auffassung eines Kyrenäers ist, dürfen wir als besonders wichtig ansehen; 4) die seltsame Sage, nach welcher Pan Sohn des Hermes und der Penelope ist — hier ist die Identität von Hermes und Odysseus besonders deutlich; 5) das Entscheidende: Äschylus verlegt die Hadesfahrt des Odysseus an den stymphalischen See. Der Vers aus den 'Psychagogen' ist schon angeführt worden; dazu der Scholiast (Ar. Frösche 1266) *τὸ δὲ Ἑρμᾶν μὲν τίομεν λέγουσιν οἱ Ἀρκάδες διὰ ταῦτα· ἐν τῇ Κυλλήνῃ, ἥ ἐστιν ὄρος Ἀρκαδίας, ἐτιμᾶτο ὁ Ἑρμῆς· διὰ γοῦν τὴν ἐξ ἀμνημονεύτων χρόνων τιμὴν ὡς πρόγονος τούτοις ἐδόκει* (Verlegenheitsauskunft). *ᾄδουσι δὲ καί τινα ἱστορίαν μυθώδη* (die Arkader oder der Chor der Tragödie?) *λίμναν δὲ λέγει τὴν Στυμφαλίδα.*[1]

Des Zusammenhanges ist man sich auch späterhin bewußt geblieben. Dem Wasser des Styx wurde die Kraft zugeschrieben, alle Metalle aufzulösen, die uns denn Pausanias VIII 18,5 in ihrer hermetisch-astrologischen Siebenzahl vorführt (vgl. Philol. 64, 14). Soll man daraus folgern, daß auch die niedere Hermetik in der Heimat des Hermes ansässig war?

So dürfte denn die Tatsache feststehen: die arkadische Hermetik hatte ihre ausgebildete Eschatologie, die an die Gestalt des hermetischen Heros Odysseus anknüpft und mit der ganzen Hermetik nach Kyrene wanderte. Heißt das, daß

---

seits hängt Odysseus mit einem anderen hermetischen Heros zusammen, mit Autolykos. Der Name Arkeisios wurde wiederum für den kyrenäischen Dichter der Telegonie zur Veranlassung, einen Sohn des Odysseus und der Penelope Arkesilaos zu fingieren, nach dem in Kyrene erblichen Königsnamen (Wilamowitz *Homerische Untersuchungen* 184; über die Verwendung des anderen Königsnamens, Battos, s. u. § 30).

[1] In jüngster Zeit ist Drerup (*Homer* 121 ff.) mit beachtenswerten Gründen für den kretischen Ursprung der Odyssee eingetreten. Die Hypothese bedarf noch der Nachprüfung; sollte sie sich bewähren, so würde das nicht gegen, sondern für die im Texte entwickelte Ansicht sprechen. Kreta ist Zwischenstation zwischen Arkadien und Kyrene (oben S. 42[1]).

auch die im hermetischen Corpus begegnende Eschatologie arkadischen Ursprunges ist? Das braucht an sich nicht der Fall zu sein: diese späte Hermetik ist in stärkster Weise von der Philosophie beeinflußt worden. Auf die Frage nach der Strafe der Bösen gibt sie, wie wir gesehen haben, eine doppelte Antwort: 1) die Apotheriose und 2) die Strafe durch das Böse selbst. Beide sind philosophisch, die erste pythagoreisch-platonisch, die zweite epikureisch, und doch können wir sagen, daß wenigstens die erste Lösung in der arkadischen Hermetik zum Teil vorweggenommen war. Es ist das Kirkelied, das uns den Odysseus ganz besonders als Schützling des Hermes zeigt: hier ist es, wo er von seinem Schutzgott das Moly empfängt — das, beiläufig bemerkt, gleichfalls in Arkadien lokalisiert worden ist. An dasselbe Kirkelied knüpft auch die Telegonie des Eugammon an: Telegonos ist Sohn des Odysseus von Kirke, Kirke aber ist deutlich als Todesgöttin charakterisiert, und zwar ist ihr Todeswerk die Apotheriose. Nur eine ganz leise Umbiegung war nötig, um diese Apotheriose in philosophischem Sinne umzudeuten; auch hier war das Mythologem der Ursprung des Philosophems.

30. Alles bis jetzt Gesagte sollte den Satz begründen, daß die Hermetik von Arkadien nach Kyrene gelangt ist. Es ist nun der zweite Satz ins Auge zu fassen: die Hermetik von Kyrene nach Alexandria.

Wir nehmen zunächst das hermetische Personal durch, wie es uns im Corpus sowie in der *Κόρη κόσμου* und im 'Asclepius' entgegentritt: Hermes Trismegistus, der Prophet; Ammon, der König; Asklepios, der Schüler des Propheten; endlich Tat, sein Sohn. Da ist es nun der letztere, der ganz entschieden erst in Ägypten, also in Alexandria, hinzugekommen sein kann; und gerade er wird als lästige Doublette zu Asklepios empfunden. Welcher war nun früher da? Der 'Asclepius' zeigt es uns: ursprünglich auf drei Personen berechnet —

Hermes, Ammon, Asclepius — ist er erst später durch Hinzuziehung des Tat(ius) bereichert worden (oben § 22). Für uns ist der 'Asclepius' gerade dadurch besonders wertvoll, weil er die unverkennbare Bezugnahme auf Kyrene bietet (ibid.). — Hat nun aber Tat den Asclepius verdrängt, so ist anzunehmen, daß ursprünglich Asklepios als Sohn und Schüler des Hermes aufgetreten ist; wir haben die Dreizahl Hermes-Asklepios-Ammon. Nun ist eins sicher: nur in Kyrene konnte sich diese Dreizahl bilden. Ammon ist als Herr der berühmten Oase Nachbar von Kyrene und hat seinen Kult hervorragend beeinflußt (Thrige 294); Asklepios hatte einen bedeutenden Kult in Kyrene selbst (oben § 22).

Aber noch mehr: ist Hermes, wie nach Eliminierung des Tat wahrscheinlich, Vater des Asklepios, so haben wir die oben § 28 vermutete Genealogie des arkadischen Anthropos in ihrer Reinheit da. Hermes hat sich nur im kyrenischen Kult von Apollon verdrängen lassen; in den geheimen Lehren der hermetischen Gemeinden hat er seine Stelle behauptet. So erklärt es sich, daß Apollon, Kyrenes oberster Gott, in die Hermetik keinen Eingang gefunden hat: hier ersetzt ihn eben Hermes. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen Artemis und Hekate-Selene.

Immerhin: Hermes, Ammon, Asklepios sind nur Menschen, keine Götter mehr; man sieht, der Euhemerismus ist über die kyrenäische Hermetik gegangen. Das stimmt trefflich zu der früher allgemein geglaubten Hypothese, Euhemeros wäre ein Anhänger der kyrenäischen Philosophenschule gewesen. Rohde hat ihr scharf widersprochen (gr. Roman² 241¹), indem er sie ungenügend fundiert fand; jetzt dürften die Stützen hinzugekommen sein.

Noch ein Zeugnis füge ich bei für die kyrenäische Hermetik, — wie ich meine, ein gewichtiges. Es wurde dem Hermes eine Reihe naturwissenschaftlicher Bücher beigelegt unter dem Titel *Κυρανίδες*; der Name hat sich auch an die uns erhaltenen

byzantinisch-lateinischen Bearbeitungen geheftet. Was er bedeute, war früher, als man sich für die Sache interessierte, ein viel umstrittenes Problem.[1] Jetzt dürfte auch dieses Rätsels Lösung gefunden sein.

Fragt man weiter, auf welchem Wege und durch wen die Hermetik von Kyrene nach Ägypten gelangt ist, so ist bei den mannigfachen Beziehungen zwischen den zwei Nachbarstaaten und dem ständigen Zufluß, den der ägyptische Hellenismus aus Kyrene erhielt, die Antwort nicht leicht. Die zwei bedeutendsten Kyrenäer, die in Alexandria tätig waren — Kallimachos und Eratosthenes — sind hauptsächlich darum wichtig, weil sie eine Unzahl anderer paradigmatisch vertreten. Aber das ist es nicht allein. Inwiefern Kallimachos die Hermetik direkt beeinflußt haben kann, davon war oben § 4 die Rede; von Eratosthenes aber besaßen die Alten ein Epos 'Hermes', das in eigentümlicher Weise die allgemein mythische und die hermetisch-kosmogonische Bedeutung des gefeierten Gottes in eins zu verweben wußte. Man wird Reitzenstein beipflichten müssen, wenn er (Poimandres 7) den Zusammen-

[1] Vgl. Fabricius *Bibl. Gr.* I^4 69 ff. Nach Scaliger und Reinesius vom Arabischen (Koran); auf die Einwendung, das Wort wäre vormohammedanisch, wird geantwortet: warum sollen nicht auch vor Mohammed treffliche arabische Schriftsteller gelebt haben? Nach den meisten vom angeblichen Perserkönig Koiranos (Kyranos, Kiranos). Nach Allatius von *κύριος*, *κυρά*. Nach Goar (zu Georgios Synk. II S. 314 Dind.) von der bei Herodot IV 19 genannten libyschen Insel Kyraunis. Auf Kyrene verfiel man nicht, weil man die dorische Form nicht kannte; die hippokratischen *Κωακά* zitiert Goar selbst. Interessant ist die Notiz in Harpokrations Einleitung, wonach das angeblich syrische Original (der ältesten Kyranis? Cf. E. Meyer *Gesch. d. Botan.* II 351) von Harpokrations Sklaven ins Äolische übersetzt worden ist; daraus dürfen wir schließen, daß die älteste Kyranis in einem Dialekt abgefaßt war, der auf den gemeingriechischen Leser den Eindruck des äolischen machte, also jedenfalls in einem Dialekt der A-Gruppe; daraus erklärt sich die Form Kyranis. Der Verfasser des neuesten Aufsatzes über die Kyranides (Tannery *Rev. d. ét. grecques* 17, 335 ff.) geht auf die Erklärung des Namens nicht ein; die evidente Darlegung E. Meyers vom rein griechischen Ursprung der Kyranides wird auch von ihm gebilligt.

hang dieser Dichtung mit der Hermetik annimmt; wie der von ihm in den 'Zwei religionsgeschichtlichen Fragen' 68 f. durchgeführte Vergleich lehrt, ist die Verwandtschaft speziell mit der Straßburger Kosmogonie nicht abzuweisen. Wenn er freilich (l. c. 64[1]) den kyrenäischen Dichter „an die alte (ägyptische) Vorstellung von dem Lobgesang der Urgötter beim Aufsteigen des Sonnengottes" anknüpfen läßt, so muß man auch diese Phantasie seiner Ägyptomanie zugute halten; die Fragmente bieten dazu nicht den geringsten Anhalt.[1]

Sicher ist, daß dieser 'Hermes' den Rinderdiebstahl des Gottes behandelte; unter diesen Umständen gewinnt ein vielfach übersehener Umstand nähere Bedeutung. Der Mann, der den Diebstahl an Apollon verrät, heißt in der späteren Literatur (Ovid, Antonin) Battos; nach ihm soll der Fels *Βάττου σκοπιά* in Arkadien benannt sein. Nun ist der Name Battos auf Kyrene so gut wie beschränkt, und speziell *Βάττου σκοπιά* ein *χωρίον τῆς Λιβύης*. Die Vermutung drängt sich unwillkürlich auf, daß wir eine in Kyrene ausgebildete und nach Arkadien zurückprojizierte Variante der Sage haben (vgl. Arkesilaos als Sohn des Odysseus bei Eugammon, oben § 29). Dazu kommt folgendes. In der ältesten Fassung der Sage im Hymnus bleibt der anonyme Angeber unbehelligt; in der späteren wird er in den Stein verwandelt, den man den Prüfstein nennt. Das spielt in die niedere Hermetik hinein: der Stein, der die Schwindeleien der Goldmacher entlarvt, wird passend mit dem Manne gleichgesetzt, der den ersten Betrug des Goldmachergottes vereitelte. Unter diesen Umständen ist die Verwandlung eine ehrenvolle, — und das stimmt zur Verleihung des kyrenäischen Königsnamens.

---

[1] Hier ist auch auf den 'Hermes' des Philetas hinzuweisen, der, an das Aiolosabenteuer anknüpfend, eine Nekyia gegeben zu haben scheint. Der Titel dürfte nach dem oben § 29 Gesagten zu erklären sein; vermutlich trat der Psychopompos als Hadesführer auf.

31. Noch ein Punkt ist zur Sprache zu bringen, bevor wir diesen Teil unserer Untersuchung abschließen. Ich erinnere nochmals an die Verse aus der Straßburger Kosmogonie II 5 ff.: Hermes geht mit dem Gedanken um, die Urstadt zu gründen:

τὰ φρονέων πολιοῖο δι' ἠέρος ἔστιχεν Ἑρμῆς
οὐκ οἶος, σὺν τῷ γε Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱὸς
λαιψηραῖς πτερύγεσσι κεκασμένος, αἰὲν ἀληθής,
ἁγνὴν ἀτρεκέεσσιν ἔχων ἐπὶ χείλεσι πειθώ,
πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς.

Daß im letzten Verse, ganz im Sinne der späteren Abstraktion, Hermes gleich *Νοῦς* gesetzt ist, sieht jeder; aber wozu braucht Hermes bei seinem Werke der Mitwirkung des Logos? Warum wird vom Logos hervorgehoben, daß er die heilige Peitho auf den wahrhaften Lippen trägt? Die Antwort kann nur eine sein: weil er durch die Kraft der Überredung die eichelfressenden *προσέληνοι* veranlassen soll, sich zu einer Stadt zusammenzutun. Man sieht, die Rolle des Logos ist hier eine andere als im Poimandres: sie ist ethisch-politisch, nicht metaphysisch. Und sie erinnert zugleich an jene stoische Konstruktion des Ursprunges der Kultur, die ihren greifbarsten und nachhaltigsten Ausdruck gefunden hat in der einstmals so berühmten Einleitung zu Ciceros *de inventione*. Ich will die wichtigsten Stellen ausschreiben (I 2): *Ac si volumus huius rei, quae vocatur eloquentia . . . considerare principium, reperiemus id . . . ab optimis rationibus profectum. Nam fuit quoddam tempus cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur et sibi victu fero vitam propagabant* etc., der bekannte *τόπος*, den man immerhin mit Ovid fast. II 289 ff. vergleichen mag, weil dieser direkt an das 'vormondliche' Arkadien anknüpft. *Quo tempore quidam magnus videlicet vir et sapiens cognovit, quae materia et quanta ad maximas res opportunitas in animis inesset hominum, si quis eam posset elicere et praecipiendo meliorem reddere; qui dispersos homines in agros et in tectis silvestribus abditos ratione quadam compulit unum in*

locum . . . et eos . . . primo propter insolentiam reclamantes, deinde propter rationem atque orationem studiosius audientes ex feris et immanibus mites reddidit et mansuetos. Ac mihi quidem videtur hoc nec tacita nec inops dicendi sapientia perficere potuisse, ut homines a consuetudine subito converteret et ad diversas rationes vitae traduceret. Also daher ἅμα τῷ γε (Νοῦς; *sapientia*) Λόγος κίεν ἀγλαὸς υἱός; das Nähere kann man sich nach der Parodie in den 'Vögeln' des Aristophanes ausmalen, die nicht umsonst in der Parabase auch eine parodische Kosmogonie enthalten.

Ich denke, der Gedankenkreis, in den dieser Teil der Straßburger Kosmogonie gehört, ist damit richtig gefunden. Der Logos hat den Urerschaffenen aus einem Tier zu einem Menschen gemacht, eben darum trägt er als Pan den Prozeß der Vermenschlichung anschaulich an sich. Der Übergang des ethisch-politischen Logos in den metaphysischen erfolgt von der Straßburger Kosmogonie zur Poimandreslehre; daß ihn eben die Stoiker gemacht haben, weiß jeder. Damit ist aber auch — das lehrt die Stellung unseres Mythos in der Schrift *de inventione* — eine Art Vermetaphysierung der Rhetorik gegeben; die größte Apologie dieser vielfach angefeindeten, von den Stoikern eifrig geschützten und gepflegten Wissenschaft besteht darin, daß sie schon bei der Weltschöpfung tätig gewesen ist. Und wer die Stoiker kennt, der weiß auch, daß sie dabei nicht stehen geblieben sein konnten. Ist die Rhetorik im ganzen kosmogonisch, so ist sie es auch in ihren Teilen — und deren sind es bekanntlich drei: εὕρεσις, τάξις, λέξις (dies die peripatetisch-stoische Doktrin, vgl. Volkmann 29, die uns am nächsten steht) . . . Es ist nun ein Hirngespinst, was ich weiter sagen will, aber ein stoisches: der Dreiheit entspricht die kosmogonische Dreiheit Zeus—Hermes—Logos. Also: Zeus schafft die εὕρεσις, Hermes die τάξις, Logos die λέξις. Nun, wie Zeus (= θεός) die εὕρεσις schafft, lehrt die Κόρη κόσμου (oben § 19; 28); wie Hermes (= Νοῦς δημιουργός)

die *τάξις* ausführt, der Poimandres; wie der *Λόγος* die *λέξις* erweckt, die Straßburger Kosmogonie.

Doch das ist eine wilde Ranke, die auch abgeschnitten werden kann; jedenfalls stellt sich die Entwickelung des dualistischen Zweiges der Hermetik also dar:

	Göttertrias			Urmensch
I. Arkadische Hermetik	1. Zeus	2. Hermes	3. Pan	Pelasgos Asklepios u. a.
II. Hermetik der Straßburger Kosmogonie	1. Zeus	2. Hermes	3. Logos	?
III. Hermetik der *Κόρη κόσμου*	1. *Θεός*	2. Hermes	3. —	*ψυχαί*
IV. Hermetik des Poimandres	1. *Νοῦς*	2. *Νοῦς δημιουργός*	3. *Λόγος*	*Ἄνθρωπος*

Eine stufenweise Verflüchtigung der mythologischen Gestalten zu metaphysischen Begriffen, die in sich selbst die Gewähr des Wahrscheinlichen trägt und unser Hauptprinzip: „das Philosophem aus dem Mythologem entstanden" aufs trefflichste illustriert.

32. Bei alledem ist das erst der eine Zweig der Hermetik, der dualistische, dessen Wahrzeichen 'Hermes = *Νοῦς δημιουργός*' ist. Der andere war der pantheistische und hatte zum Wahrzeichen die Gleichung 'Hermes = Kosmos'. Dieser Kosmos ist der zweite Gott und das zweite Wesen; das erste Wesen ist Gott der Schöpfer, das dritte der Mensch.

Daß dieser andere Zweig der Hermetik gleichfalls über Kyrene nach Ägypten gekommen ist, lehrt der 'Asclepius', der die pantheistische Auffassung am vollständigsten wiedergibt und dabei die Erinnerungen an Kyrene treu bewahrt hat. Auf Arkadien aber ist er nicht zurückzuführen — schon weil ihm der dritte, aus Pan entwickelte Gott mangelt.[1] Wir

[1] Den Pan hat man nachträglich doch hineingebracht, — sein Name war für die 'Pan'theisten zu verführerisch. So erkenne ich ihn denn im Ascl. 2 wieder: *Nec immerito ipse* (mundus) *dictus est omnia* (= *Πάν*), *cuius membra sunt omnia.* Aber man sieht, daß er hier nur Doppelgänger des Hermes = Kosmos ist.

werden uns also an die zweite große Völkerwelle halten, die in Kyrene gestrandet ist, an die minyerische — und diese führt uns nach Böotien. Und hier erhält unsere Konstruktion eine abermalige, geradezu verblüffende Bestätigung: Böotien ist in der Tat die zweite Heimat des Hermes, und zwar wurde er hier und in den von ihm beeinflußten Mysterien als Kadmos = Kadmilos verehrt. Kadmos aber (auch Kasmos) ist etymologisch mit zwingender Evidenz gleich Kosmos zu setzen, wie denn derselbe Wortstamm dem Verbum *κέκασμαι* und dem Substantiv *κόσμος* zugrunde liegt, und das Appellativ *κάδμος* bei den Kretern in der Bedeutung 'Bewaffnung' vorkommt (Hes.; vgl. Curtius G E^5 138). Hier ist demnach eine klipp und klare, allseitig gestützte Etymologie[1]; kann man von den Konkurrenzetymologien (von $\sqrt{\ }$ *δαμ* u. ä.) auch nur annähernd dasselbe sagen? Und wenn nun gar dieser Kadmos = Kosmos Gatte der Harmonia heißt, so sehe ich nicht ein, wie man dem Zwang dieser doppelten Übereinstimmung entgehen will; offenbar hat die apriorische Voreingenommenheit gegen alle kosmogonische Spekulation in den alten Mythen den Widerspruch hervorgerufen. Von dieser Voreingenommenheit darf jetzt nicht mehr die Rede sein; schon in alter, sehr alter Zeit trug das Mythologem das Philosophem in sich. Wer zuerst den Welt-

---

[1] Auf zwei neue Stützen will ich hier aufmerksam machen. Im 'Phädon' antwortet Sokrates auf die Einwendungen seiner beiden thebanischen Schüler, Simmias und Kebes, die beide die Sterblichkeit der Seele verfechten; der eine hatte sich dabei des Gleichnisses von der Leier und ihrer Harmonie, der andere vom Weber und seinem Gewand bedient. Wie nun Sokrates mit der Harmonie fertig ist und zum Gewand übergeht, drückt er den Übergang also aus (c. 44): *τὰ μὲν Ἁρμονίας ἡμῖν τῆς Θηβαϊκῆς ἵλεά πως … τί δὲ δὴ τὰ Κάδμου, πῶς ἱλασόμεθα*, und weiterhin nennt Kebes die Rede vom Gewand geradezu *τὸν τοῦ Κάδμου λόγον*. Also war für Plato jedenfalls *Κάδμος = κόσμος*; er wird gewußt haben, warum. — Dasselbe will die berühmte Verballhornung des Euhemeros sagen: der sidonische Koch Kadmos entführt die Flötenspielerin Harmonia. Er wird an die bekannten Wendungen *δεῖπνον, δόρπον κτὲ κοσμεῖν* gedacht haben.

bildner Hermes als Kosmos auffaßte und ihm die Harmonia zur Frau gab, der war sich der kosmogonischen Bedeutung des Mythos voll und ganz bewußt.

Kadmos kämpft mit dem Urweltdrachen: wohl, auch der Hermetiker sieht in der Urwelt ein *σκότος φοβερόν τε καὶ στυγνόν, σκολιῶς ἐσπειραμένον, ὡς εἰκάσαι με* <*δράκοντι*>, wie Reitzenstein hübsch ergänzt (I 4). Er erringt im Kampf die Harmonia; das mag anfangs als die Harmonie, die Ordnung des Weltalls gefaßt worden sein, aber der Hermetiker hat daraus passend die *ἁρμονία* der Sphären gemacht, die das Verhängnis bestimmt — wir werden sehen, was sich daraus noch ergeben hat. Er sät die Zähne des Drachen, woraus die Menschen erwachsen — das ist der Ursprung des Menschengeschlechtes aus den Steinen der Erde, *ἀπὸ πέτρας*, dem arkadisch-hermetischen Ursprung von der Eiche, *ἀπὸ δρυός*, parallel (oben § 27). Die Menschen geraten sofort in Krieg miteinander — so tun's auch die eingekörperten Seelen nach der *Κόρη κόσμου* —, bis sich die Übrigbleibenden dank Kadmos vertragen, der somit auch in der Menschengesellschaft den Kosmos stiftet.

Dieser polyphyletische Ursprung des Menschengeschlechtes hat sich, wie gesagt, noch in der *Κόρη κόσμου* erhalten; daneben aber auch der monophyletische, der arkadischen Hermetik entsprechend. Nach der oft zitierten poetischen Quelle des Hippolyt wird u. a. zur Wahl gestellt, *εἴτε Βοιωτοῖς Ἀλαλκομενεὺς ὑπὲρ λίμνης Κηφισίδος ἀνέσχε πρῶτος ἀνθρώπων*; und auch die arkadische Stammutter Niobe, die Tochter des Phoroneus und Mutter des Pelasgos (oben § 28), finden wir in Theben wieder als Gattin des 'Wanderers' Amphion, des Erfinders der Leier und Gründers der Urstadt, also wohl = Hermes. — Doch nein: zur Stammutter ist sie nicht geworden, denn ihre Kinder hat Apollo getötet ... auch hier dieselbe siegreiche Konkurrenz der Apolloreligion, wie in Arkadien. Immerhin: zu diesen Kindern gehört auch Alalkomeneus, und so mag denn

in der vorapollinischen Zeit die Nachkommenschaft der Niobe die Urstadt bevölkert haben. Es waren Söhne und Töchter: die Zahl schwankt, doch hat sich allmählich die Siebenzahl festgesetzt, den Toren der Urstadt entsprechend. Sieben Söhne und sieben Töchter hat die Stammutter geboren ... dazu der Hermetiker: *οὐκ ἀνέμενεν ἡ Φύσις ἀλλ' εὐθὺς ἀπεκύησεν ἑπτὰ ἀνθρώπους ἀρρενοθήλεας* (I 16), die *τῆς περιόδου πεπληρωμένης* in sieben Männer und sieben Frauen auseinanderfallen *ἐκ βουλῆς θεοῦ* (I 18).

Nach dem Hermetiker ist freilich die *ἁρμονία* daran schuld, deren sieben Unheilsgaben am Urmenschen haften (oben § 5); die astrologische Erklärung lag in seiner Zeit nahe genug. Der Mythus wußte von anderen Unheilsgaben der Harmonia zu berichten. Auch ihm war sie eine *πολύδωρος*, — was er in beliebter Weise durch den Namen ihres Sohnes ausdrückt; aber ihre Gabe war das Gold, das Fluchgold, aus dem das 'Geschmeide der Harmonia' besteht ... Die tiefsinnige Idee des Fluchgoldes ist jetzt durch R. Wagner wieder Eigentum aller Gebildeten geworden; in der antiken Mythologie ist sie noch zu wenig verfolgt. Und doch haben wir sie mythisch in den Sagen vom Halsband der Harmonia, vom goldenen Vlies, vom goldenen Lamm des Atreus — sämtlich Gaben des Hermes —, kosmogonisch in der Lehre von den Weltaltern, der *auri sacra fames*. Uns geht hier nur das erste an. Wir sehen, wie das Fluchgold, von Harmonia fortgeerbt, jeden Träger zum — wir gebrauchen den hermetischen Ausdruck — *ἐναρμόνιος δοῦλος* macht: Laios, Oidipus, Polyneikes, Amphiaraos, Eriphyle, Alkmeon. Ein bedeutungsvoller Eingang zum Liede vom Gold, dem Geschenk des Hermes, — und hier ist es, wo die Lehre vom Gold, die niedere Hermetik, an die höhere anknüpft.

33. Diese hat nun in Ägypten ihre Ausbildung erhalten; das soll nicht geleugnet werden. Aber der Goldarbeiter des

Philippos wußte wohl, warum er seine Werkzeuge dem Kyllenier Hermes weihte (Anth. Pal. VI, 92); auch hier waren die Ausgangspunkte griechisch, wie denn die hellenistische Alchemie über eine fast rein griechische Terminologie verfügt. Doch freilich: viele Rezepte mögen Nationalgut der ägyptischen Goldfälscher gewesen sein, und vor allem — der ganze magische Spuk, der das Werden der Alchemie umspinnt.

Das alles ist niedere Hermetik. Die höhere dagegen ist ganz griechisch, — das hoffe ich im vorhergehenden bewiesen zu haben. Und indem ich die Feder niederlege, drängt es mich hier nochmals dem Gelehrten zu danken, gegen den ich am öftesten habe polemisieren müssen, und ohne den ich meine Erkenntnis doch nicht gewonnen haben würde. Meine Arbeit ist gering gewesen im Vergleich mit der seinigen; aber das ist es nicht allein. Er ist folgerecht und unerschrocken den Weg des Irrtums gegangen; und indem er es tat, hat er deutlich bewiesen, daß es einer war. Nun wissen wir, was wir von der Ägyptologie zu erwarten haben: für die niedere Hermetik — sehr viele wertvolle Aufschlüsse, für die höhere — so gut wie nichts.

Der Ragnarökmythus

Von B. Kahle in Heidelberg-Neuenheim

[Schluß]

Wir kommen zum Nachspiel des Dramas, zur Geschlechtserneuerung. 1) Ein Menschenpaar überlebt den Fimbulwinter, von ihm stammen neue Geschlechter (Vafthrudnismal). 2) Die Sonne gebiert eine Tochter, bevor der Wolf sie verschluckt, sie soll, wenn die Götter sterben, ihrer Mutter Wege reiten (Vafthrudnismal). 3) Vidarr und Vali bewohnen die Heiligtümer der Götter, wenn Surts Lohe erlischt (Vafthrudnismal); die Söhne zweier Brüder werden den weiten Himmel bewohnen (Völuspa). Olrik macht es wahrscheinlich, daß unter diesen beiden Brüdern Odin und der rätselhafte Lodurr zu verstehen ist, da kurz vorher der dritte der Trias, Hönir, genannt wird.[1] Den Sohn des Odinn kennen wir, es ist Vidarr, der als Rächer seines Vaters sicher eine hervorragende Stelle im neuen Götterstaat einnehmen wird, wahrscheinlich, als Erbe des Vaters, die des Götterkönigs. Den Sohn des Lodurr kennen wir nicht, aber da der Dichter ihn nicht nennt, wird er ihn bei seinen Hörern als bekannt vorausgesetzt haben. Ferner sollen Modi und Magni (Mut und Kraft, die Söhne Thors) nach Thors

[1] Dazu vgl. die abweichende Ansicht Ranischs a. a. O. S. 461 Anm. 1, der Hönir und Lodurr für die beiden Brüder hält, und die ziemlich unwahrscheinliche Boers, *Zeitschr. f. d. phil.* 36, 343, der Hödr und Baldr in ihnen sieht.

Tode den Hammer Miöllnir haben. Es sind lauter junge Götter, die den Untergang der alten überleben, ein zweites Geschlecht. Wie die Erneuerung des Menschengeschlechtes, wie die der Sonne eine vollständige ist, so auch die der Götter. In dieser ganzen Geschlechtserneuerung haben wir einen Niederschlag der nordischen Lehre von der Seelenwanderung zu sehen, wie es G. Storm schön nachgewiesen hat.[1] Nicht die alten Götter leben auf, aber in ihren Nachkommen lebt ihre Seele weiter. Bei den Kelten ist diese Seelenwanderungslehre noch stärker entwickelt, auch die Perser kennen sie. Wir haben es hier mit einem Wandermotiv zu tun, zu dem die Nordleute nichts Wesentliches hinzugefügt haben.

Es werden nun doch noch ein paar von den alten Göttern genannt, die den Kampf überleben. Nach Vafthrudnismal soll Njördr, der Vater des Freyr, den in Vanaheim weise Mächte schufen, und der zu den Asen als Geisel kam, am Weltenende wieder zu den weisen Vanen zurückkehren. Hier ist vieles dunkel. Kehrt Njördr vor dem Götterkampf zurück? Hat er also in der Stunde der Gefahr die Asen verlassen? Oder aber macht er den Kampf mit, und warum ist er dann, wenigstens nach diesem Gedicht, der einzige Überlebende der alten Götter? Und eine andere Frage könnte man diesen von Olrik erhobenen noch hinzufügen: sind denn die Vanen, soweit sie nicht bei den Asen aufgenommen waren, mitsamt ihrem Wohnsitz vom Untergang verschont geblieben? Warum kehren denn nicht auch Freyr und Frejya zurück zu ihnen? Auch die Wiederkunft des Hönir, der nach der Völuspa den Loszweig kiesen soll, ist rätselhaft wie der ganze Gott. Mit Odinn hat er einst an der Schöpfung der Menschen teilgenommen, und erst hier tritt er wieder auf. Snorri läßt ihn von den Asen an die

[1] *Arkiv for nordisk Filologi* 9, 221 f. Ranisch leugnet a. a. O. S. 461, wie ich glaube zu Unrecht, den Zusammenhang mit dem Seelenwanderungsglauben.

Vanen vergeiselt werden. Man könnte fragen, wird er deshalb verschont?

Ferner läßt die Völuspa Baldr und seinen Mörder Hödr wiederkommen. 'Ungesät werden die Äcker wachsen, alles Üble schwindet, Baldr kommt; Hödr und Baldr werden Odins Kampfgefilde bewohnen.' Leider streift Olrik die Frage des Wiedererscheinens der beiden Götter nur flüchtig. Er hält den Gedanken für mehr volkstümlich als den vom Wiederkommen der anderen alten Götter, es sei gewissermaßen die Ergänzung zu dem Zug, daß die ganze Natur weint, um Baldr aus dem Reich der Hel zu erlösen, es sei die natürliche Erfüllung dieses Wunsches. Baldr hat nicht teilgenommen am Kampfe, zum Feinde der Götter konnte er nicht werden und auf ihre Seite konnte er als Toter nicht treten. So ist er wie die jungen Götter übriggeblieben und wird wiedergeboren. Die Frage nach dem christlichen Einfluß auf seine Gestalt und seinen Mythus, die ja besonders von Bugge bejaht und eingehend zu begründen versucht worden ist, berührt er gar nicht weiter, sondern setzt nur am Schluß seiner Abhandlung, wo er die einzelnen Motive nach ihrer Herkunft zusammenstellt, das von Baldrs Erscheinen zwar unter die christlichen, versieht es aber mit zwei Fragezeichen. Aber so leicht läßt sich die Sache nicht abtun, der Baldrmythus verlangt dringend trotz oder vielleicht gerade wegen der neuen umfangreichen Behandlung, die ihm Kauffmann gewidmet[1], eine erneute Untersuchung.[2]

In einem Schlußabschnitt untersucht nun noch Olrik die Behandlung des Mythus durch die Völuspa. Er stellt die Übereinstimmungen mit den anderen Quellen zusammen, hebt die Besonderheiten hervor, die die anderen Quellen nicht kennen, und zeigt schließlich, was im Widerspruch mit diesen

---

[1] *Balder, Mythus und Sage*, Straßburg 1902.

[2] Vgl. Heuslers Anzeige *Deutsche Literaturz.* 1903, Sp. 488 ff.

steht. Ferner sucht er festzustellen, was nur dichterische Ausmalung, also Eigentum des Dichters ist.

Ich beschränke mich darauf, aus diesem Abschnitt nur noch folgendes herauszuheben.

Die Darstellung der letzten Zeit der Menschheit, die Verknüpfung von schlimmen Jahren mit verderblichen Kriegen und sittlichem Zusammenbruch ist Sonderheit der Völuspa. Man hat hier Einfluß der Beschreibung der Evangelien vom Weltende angenommen. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß man auch in der neueren europäischen Volksüberlieferung ähnliche Schilderungen findet, und zwar zum Teil in einer Form, die kaum auf christliche Vorbilder zurückgeht.

Der Zug, daß Heimdallr beim Herannahen der feindlichen Scharen ins Giallarhorn (das gellende Horn) bläst, scheint auf die Völuspa beschränkt. Wahrscheinlich jedoch ist die Szene auf einem Grabstein der Insel Man, den man in die zweite Hälfte des 11. Jahrhunderts setzt, dargestellt, eine Darstellung, die auf der Völuspa beruhen kann, deren Entstehung man ja allgemein dem 10. Jahrhundert zuschreibt. Wir treffen diesen Zug weder bei Kelten noch bei Persern an. Dagegen spielt das Blasen einer Posaune in dem jüdisch-christlich-mohammedanischen Vorstellungskreis vom letzten Gericht eine große Rolle. Auch im ahd. Gedicht Muspilli ergellt das himmlische Horn, und auch Cynewulfs Crist kennt das Blasen. Nach Olrik kann nun Heimdalls Auftreten im Ragnarök aus seiner allgemeinen Stellung als Wächter der Götter nicht erklärt werden. Nach der Völuspa hat er nicht nur die Rolle, die Götter zum Kampf herauszurufen, wenn die Feinde sich nähern, sondern sein Blasen wird ausdrücklich als der feierliche Beginn des Weltunterganges bezeichnet. Ich kann aber hierin absolut keinen Widerspruch sehen: der aufmerksame Wächter sieht die Feinde sich nähern, er stößt ins Horn. Das tut er nur ein einziges Mal in seinem Leben, nur ein einziges Mal in der

Weltgeschichte ziehen von allen Seiten die Feinde heran. Jeder der Götter weiß es, wenn das Horn ergellt, dann ist der letzte Kampf da. Wenn der Wächter das Zeichen gibt, bricht der Untergang herein. Wo ist da ein Widerspruch zwischen der Rolle, die er sonst spielt, und der, die ihm hier zugeteilt wird? Doch will ich damit nicht leugnen, daß die christliche Vorstellung vom Blasen der Posaune eingewirkt haben kann.[1] An sich wäre es ja auch möglich, daß der Wächter auch auf andere Weise das Zeichen gegeben hätte, daß er z. B. mächtig seine Stimme erhoben, den Ruf zu den Waffen hätte ertönen lassen. Das Gerüfte spielt ja in unseren deutschen Rechtsaltertümern eine große Rolle.

Als des Dichters eigenes Werk wird man vielleicht die schöne Schilderung vom Zustand der neuen Welt ansehen dürfen, die jedoch zum Teil auf Volksüberlieferung beruhen mag, eine Wiederholung der ersten glücklichen Zeit in der Welt, das weitverbreitete Goldaltermotiv. Rein menschliche und dichterische Auffassung ist es aber, wenn die Sonne ins Meer sinkt, denn die nordischen Mythen lassen sie vom Wolf verschluckt werden, und der Dichter der Völuspa selbst kennt diesen Mythus.

Sicher aber fremden Ursprungs — und hier bin ich ganz einig mit Olrik — ist der Schluß: 'Nun kommt der Mächtige zum Königreich, der Gewaltige von oben, der über alles herrscht'. Das Wort aber, das Olrik hier mit Königreich zu übersetzen geneigt ist, *regindómr*, indem er *dómr* als zum Suffix herabgesunken wie in *konung-dómr* 'König-tum' auffaßt, bedeutet doch wohl zunächst, worauf er selbst hinweist, 'gewaltiges Gericht'.[2] Ist dem so, dann kann, sagt er, und auch darin stimme ich mit ihm überein, gar kein Zweifel

[1] Auch Kauffmann hat seine Zweifel an dieser Herleitung vom Erzengel Michael, S. 406, ebenso wie Ranisch a. a. O. S. 462 übereinstimmend mit dem obigen urteilt.

[2] So versteht auch Boer *Zeitschr. f. d. phil.* 36, 315 das Wort.

mehr sein, daß es die christliche Vorstellung vom letzten Gericht ist, die hier mit dem Weltende verquickt ist. Auf diesen Worten beruhen denn wohl auch, was Olrik nicht weiter erwähnt, die Verse der kurzen Völuspa, die ja von der eigentlichen in hohem Maße abhängig ist: 'da (nämlich nach Odins Tode) kommt der andere, der Mächtigere, doch wage ich nicht, ihn zu nennen.' Wegen dieses Abhängigkeitsverhältnisses haben wir uns aber nur an die Verse der Völuspa zu halten. Als ein fremdes Element empfindet der Dichter dieser Verse, worauf Olrik mit Recht hinweist, diesen Gewaltigen selbst, wenn er ihn von oben her kommen läßt, also aus einer anderen Welt, aus unbekannten Fernen, die noch über Asgard liegen. Sein Erscheinen ist von großer dramatischer Wirkung, aber episch gänzlich überflüssig. Das junge Göttergeschlecht hat die neue Welt bereits selbst geordnet, für den Unbekannten ist keine Stelle mehr.

Ein paar Bemerkungen seien hier noch hinzugefügt. Müllenhoff hatte gemeint, und Kauffmann hat ihm zugestimmt, der unbekannte Gott habe möglicherweise schon zuvor im Hintergrunde neben und über den alten Göttern existiert. Er kommt, um als Hüter des Rechtes seine Herrschaft auszuüben, Recht wie keiner zu pflegen. Heilige Ordnungen setzt er fest, die bleiben sollen. Er wird den Frieden ewig aufrechterhalten. Das Gemälde, das Müllenhoff hier entwirft, ist dichterisch schön, kann aber, wie ich glaube, der Kritik nicht standhalten. Professor A. Heusler, mit dem ich über diese Dinge in Briefwechsel gestanden, verweist darauf, daß die neuen Götter ausdrücklich als 'Schlachtgötter' *(valtívar)* bezeichnet werden, ein Ausdruck, an dem man mit Unrecht Anstand genommen hat. „Ein unkriegerischer Gott wäre für den Nordmann etwas Verächtliches gewesen, ein *ragr* (d. h. ein weibischer), in dessen *drótt* (Gefolgschaft) er sich nun und nimmer hineingewünscht hätte. Baldr muß man sich etwa wie Gunnar von Hlidarendi (einen isländischen edlen Helden des

10. Jahrhunderts) denken, *góðr* ('der Gute', ein Beiwort Baldrs) ist 'wacker, edel', nicht 'gut = lammfromm.' Trägt ja doch auch der christliche König Hakon, der sein väterliches Reich sich erkämpfte, und der später im Kampfe fiel, den der Dichter nach Valhöll als willkommenen Beistand für die Götter im letzten Kampf versetzt, den Beinamen 'der Gute'. Die oft berufene Friedenssehnsucht der Nordländer im 10. Jahrhundert halte ich für ein Phantom. Die ganze Sagaliteratur zeigt, mit welcher Einseitigkeit der Krieg, die Waffentüchtigkeit als Gehalt und Würze des Lebens empfunden wurde." Ich kann diesen Ausführungen nur zustimmen.

Ich pflichte also Olrik bei, daß wir hier die christliche Vorstellung vom Richter haben. Wie läßt sich diese aber mit dem durchaus heidnischen Grundcharakter des Gedichtes, auf den Olrik ja im Eingang seiner Arbeit so nachdrücklich verwiesen hat, vereinigen? Darüber schweigt er. Und doch ist diese Frage von außerordentlicher Wichtigkeit! Ist es doch hauptsächlich diese Halbstrophe, die so manchen Gelehrten, darunter zuletzt Bj. M. Ólsen, veranlaßt hat, das ganze Gedicht für die Dichtung eines Christen zu halten. Aber keiner von allen, die dieser Ansicht huldigten, hat es erklärt, wie ein Christ dazu kommen konnte, in der neuen Welt unter Christus oder Gottvater eine Anzahl heidnischer Götter wirken zu lassen. Das ist doch ein Unding, wie man es sich stärker nicht denken kann.

Also statt des Monotheismus, resp. der Trinität, eine Vielgötterei! Bj. M. Ólsen hat das wohl gefühlt und deshalb läßt er seinen christlichen Dichter, von tiefer Ehrfurcht zwar gegen die alten Götter erfüllt, doch an den Sieg des Christentums glauben und verweist auf den oft wunderlich gemischten Glauben der ersten nordischen Christen in jener Übergangszeit. Aber auch hier ein nicht zu lösender Widerspruch: wenn der Dichter an den endgültigen Sieg des Christentums über das Heidentum glaubt, wie konnte er dann eine Anzahl heid-

nischer Götter in das neue Reich herübernehmen? Nein, der Sieg mußte ein vollständiger sein, die alten heidnischen Götter sind bezwungen: soweit sie nicht tot sind, sind sie böse Dämonen. Das wäre konsequente Durchführung des Gedankens vom Sieg gewesen. Die Kirche leugnete ja keineswegs die Existenz der Heidengötter, aber es waren böse Teufel. War der Dichter aber ein im Glauben Gemischter, wie jener Helge der Magere, der, wiewohl getauft, gelegentlich auch Thorr anrief, so war ihm eben Christus nichts mehr denn ein neuer Gott, der neben die alten trat. Vielleicht auch, wie Heusler will[1], fürchtete er doch immer noch die Macht des alten Gottes und hielt es für gut, sich auch an diesen zu wenden, um seinen Zorn nicht herauszufordern. Trifft das erste das Richtige, dann würde man eine ähnliche Auffassung von Christus voraussetzen dürfen, wie bei jenen schwedischen Priestern, die dem Volke sagten, wenn sie durchaus noch einen neuen Gott haben wollten, so hätten die Götter beschlossen, den verstorbenen König Erich in ihre Mitte aufzunehmen. Sie glaubten also, es handle sich bei Christus nur um einen Gott mehr, da dieser aber ein fremder war, wollten sie ihn durch einen heimischen ersetzen. Nimmer aber würde dieser Halbchrist Helge Christus eine solche Rolle angewiesen haben, wie sie hier der Geheimnisvolle spielt, der Mächtige, der von oben zum gewaltigen Gericht kommt. Welche Rolle hätten die Heidengötter neben dem allgewaltigen Richter spielen sollen? Nein, dieser verträgt keine anderen Götter neben sich, er allein ist der Herr.[2]

Wie nun den Widerspruch lösen? Ich habe schon lange den Gedanken gehegt und mündlich wie schriftlich erörtert, daß wir es hier mit einem nicht ursprünglichen Stück unseres Gedichtes zu tun haben. Aus der Sprache der Halbstrophe können wir keinen Aufschluß gewinnen über ihre Entstehungszeit. Nichts hindert uns, diese später anzusetzen als das eigentliche Gedicht.

[1] *Zeitschr. des Ver. f. Volksk.* 12, 238.
[2] Ähnlich Heusler *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 12, 238.

Daß die Völuspa ein in weiten Kreisen bekanntes Gedicht war, wird durch mannigfache Zeugnisse erhärtet. Ich halte es nun nicht für unwahrscheinlich — beweisen läßt sich so etwas ja schwer —, daß in später Zeit, als das Christentum feste Wurzeln gefaßt hatte, ein Christ Anstoß daran nahm, daß in der neuen Welt Heidengötter ihres Amtes walten sollten. Vielleicht merzte er die ganzen Strophen, in denen von dem Wiedererscheinen der überlebenden Asen die Rede ist, aus (in Bugges Ausgabe 60—63). Diese Strophen folgten auf jene, in der das Wiederauftauchen der Erde geschildert wird. Die 64. Strophe ließ er stehen. Sie lautete: 'Einen Saal sehe ich stehen, schöner denn die Sonne, mit Gold bedeckt in Gimle; da sollen 'die wackeren Heerscharen' *(dyggvar dróttir)* wohnen und ewiglich der Wonne genießen'. So übersetzt Heusler treffend (brieflich) die *dyggvar dróttir* und sieht in der ganzen Strophe die Erneuerung der alten Valhöllherrlichkeit in noch prächtiger ausgestattetem Saale.[1] Die Bedenken, die Olrik dagegen äußert, daß man in dem goldgedeckten Saal ein verklärtes Gegenstück zu Valhöll sieht, indem er fragt, wer denn darin habe wohnen sollen, da in der neuen Welt — weil 'alles Schlechte schwindet', wie es in Strophe 62 heißt — die Menschen dem Tod nicht unterworfen gewesen wären, es also auch hier keine neuen Einherier gegeben hätte, halte ich für unbegründet. Nirgends ist ausgedrückt, daß die neuen Menschen unsterblich sein werden, und oben ist schon hervorgehoben, daß diese kriegsfrohen Geschlechter sich ohne Kampf auch die neue Welt nicht gedacht haben können. Wo aber Kampf, da ist auch Tod, es wird also auch neue Einherier geben. Diese trotzigen Kämpfer empfanden den Tod gar nicht als etwas Übles, als einen Schaden, so wenig wie der für den Glauben fallende Muselmann mit der Gewißheit unendlicher Glückseligkeit vor Augen. Die Worte, auf die sich

[1] Vgl. jetzt Heuslers Ausführungen über die *dyggvar dróttir: Gött. gel. Anz.* 1903, S. 702.

Olrik bezieht, heißen gar nicht, daß alles Böse schwindet, sondern alles Unglück wird besser werden *(bǫls mun alls batna)*, *bǫl* bedeutet 'Schaden, Unglück', und man wird dabei an die schrecklichen Winter zu denken haben, an die sittliche Verwilderung, die dem Untergang vorausgingen. All der Schaden, der dadurch angerichtet ist, wird in der neuen Weltordnung besser werden. Das hindert nun aber nicht, daß der Verfasser der Strophe vom mächtigen Richter, ebenso wie der Christ Snorri Sturluson die *dyggvar dróttir* als gute und rechtschaffene Menschen ansah, und in dieser Strophe alsdann eine Belohnung nach christlicher Art zu finden meinte, wie Detter bemerkt[1], während er in der merkwürdigen Schlußstrophe von dem Drachen, der übers Gefilde fliegt und die Toten trägt, mißverständlich eine Bestrafung der Bösen sah. So ergab sich ihm ungezwungen der Gedanke, daß auch der Richter erwähnt werden müsse, der die Strafen verhängt und die Belohnungen austeilt, und er dichtete jene Halbstrophe und schob sie zwischen die beiden anderen ein. Er muß ein Mann von nicht ungewöhnlicher poetischer Begabung gewesen sein, denn die Verse sind kraftvoll und schön. Wer aber darauf besteht, in dem goldgedeckten Saal Gimle, wie man es getan hat, einen Widerschein des himmlischen Jerusalem und in den *dyggvar dróttir* fromme, rechtschaffene Menschen zu sehen, der mag auch diese Strophe jenem christlichen Dichter zuschreiben. Es ist aber hervorzuheben, daß die Richterstrophe der Haupthandschrift, dem Codex Regius, fehlt und nur in der Hauksbok sich findet, während die andere beiden Handschriften eignet. Auch dieser Umstand spricht für die Unechtheit der einen, für die Echtheit der anderen Strophe.[2] Man kann sich nun vielleicht die Sache

[1] *Die Vǫluspa,* Wien 1899. (Sitzungsber d. Wiener Akadem. phil.-hist. Cl., Bd. CXI.)

[2] Vgl. jetzt auch Detter und Heinzel *Saemundar Edda II,* S. 81, die die Sachlage ähnlich auffassen. Auch Boer, a. a. O. S. 316 hält diese Strophe für das Werk eines jüngeren Dichters mit christlichen Tendenzen, dem er noch einige andere Strophen zuspricht.

so denken, daß das Gedicht in späterer Zeit mit zwiefachem Schluß im Umlauf war, dem heidnischen ursprünglichen und dem späteren christlichen, und daß dann vielleicht ein Schreiber, dem das rechte Verständnis für die sich daraus ergebenden Widersprüche fehlte, es versuchte, beide Schlüsse zusammenzustoppeln.[1]

Zum Schluß seiner Abhandlung stellt Olrik eine Anzahl Züge des Mythus der Völuspa zusammen, die das Gedicht allein unter den nordischen Quellen hat, und in denen es mit dem christlichen Mythus vom jüngsten Gericht übereinstimmt. Einzeln, führt er aus, wären sie nicht beweisend für den christlichen Einfluß auf das Gedicht, wohl aber in ihrer Gesamtheit. Als solche Züge sieht er an: die sittliche Auflösung, das Blasen des Hornes, den Weltbrand, das neue Jerusalem (= der Saal Gimle) und die Wiederkehr des Mächtigen zum Gericht.

Den letzten Zug habe ich als ursprünglich dem Gedicht fremd zu erweisen gesucht. Auch die Beziehung des Saales Gimle zu dem edelsteingedeckten Saale des neuen himmlischen Jerusalems scheint mir keineswegs sicher zu sein.[2] Wir haben ferner gesehen, daß wir es auch in der Völuspa nicht mit einem Weltbrand, sondern nur mit einem Brande des Himmels, also der Götterwohnungen, zu tun haben. Auch die Beziehung von dem hornblasenden Heimdall zum posaunenblasenden Erzengel Michael erschien zum mindesten bedenklich.

---

[1] Heusler *Zeitschr. d. Ver. f. Volksk.* 12, 238 äußert sich: ist der Vers ursprünglich, muß der Dichter an einen heidnischen Gott gedacht haben, ist sie christliche Zutat, so kann nur ein Schreiber des 13. Jahrhunderts der Verfasser sein, 'dem der religiöse Gegensatz nicht mehr lebendig war, und der das Unvereinbare wenigstens auf dem Pergament glaubte vereinigen zu können'. Diese zweite Alternative steht also meiner oben vorgetragenen Ansicht nahe.

[2] Auch Detter und Heinzel haben *Saemundar Edda II* 79 f. ihre Bedenken gegen die Auffassung von Gimle als dem edelsteingedeckten Hause des neuen Jerusalems ebenso wie Ranisch a. a. O. S. 463.

Bleibt noch die sittliche Auflösung. Aber war nicht der Gedanke, daß bei einer so großen Umwälzung aller Dinge auch die sittlichen Bande sich lösen mußten, ein so natürlicher, daß er ungezwungen, ohne fremde Beeinflussung, auch auf nordischem Boden erwachsen konnte?

Wenn ich somit das Ergebnis der schönen Untersuchung Olriks annehme, das dieser in den Worten zusammenfaßt, daß das Gedicht in seiner Gesamtheit heidnisch sei, so weiche ich doch darin von ihm ab, daß mir die christliche Beeinflussung desselben keineswegs in dem Maße ausgemacht erscheint, wie ihm.

Die jungfräuliche Kirche und die jungfräuliche Mutter

Eine Studie über den Ursprung des Mariendienstes

Von **F. C. Conybeare,** M. A., F. B. A. in Oxford
Aus dem Englischen übersetzt von **Ottilia C. Deubner**

[Schluß]

In dem *Hermae Pastor* ist die Kirche nicht nur als eine Jungfrau allegorisiert, sondern als himmlischer, mit Christus gleichaltriger Äon gefaßt. 'Der Herr der Heerscharen', so lesen wir in Vis. I 3, 4, 'erschuf durch eigne Weisheit und Vorsehung seine heilige Kirche, die er auch segnete.'

'Die Älteste', die der Hirt mit der Sibylle verwechselt hatte, war gleichfalls in Wahrheit die Kirche; und sie war die Älteste, weil sie zuerst erschaffen war', vor anderen Geschöpfen, und 'für sie wurde der Kosmos geschaffen und in Stand gesetzt' (Vis. II 4, 1). In der Form (*morphê*) der Kirche offenbarte der heilige Geist, der Sohn Gottes, dem Hirten den ersten Teil seiner Vision (Sim. IX 1, 1).

Dieselbe Hypostase der Kirche tritt uns in einem anderen frühen Buch entgegen, dem sogenannten zweiten Brief des Clemens, welcher behauptet (Kap. XIV), daß 'diejenigen, die den Willen Gottes unseres Vaters tun, Teilhaber an der ersten, der geistlichen (pneumatikês) Kirche sein sollen, die vor Sonne und Mond erschaffen war. Und derselbe Autor fügt in der Nachschrift hinzu, daß wenn wir von Gott lesen, er habe den Menschen erschaffen, Mann und Weib, wir Christus als den Mann und die Kirche als das Weib aufzufassen haben.

Denn die lebende Kirche sei der Leib Christi; und wie sowohl Bibel als Apostel bezeugen, ist die Kirche nichts Neues, sondern von oben herabgekommen. 'Denn sie war geistlich, gleichwie unser Jesus, aber sie wurde in diesen letzten Tagen geoffenbart, damit sie uns erlöse'.

Ähnlich nennt Clemens von Alexandria (Protrept. 9, S. 69) die Kirche *prôtotokos* oder Erstgeborene Gottes und verkündet, daß die irdische Kirche ihr Abbild sei.

In dem Briefe der Kirche von Vienne und Lugdunum in Gallien, betreffs der etwa 177 n. Chr. erduldeten Verfolgung bei Eusebius H. E. V, 1, sect. 207, finden wir ein Zeugnis für das der hypostasierten Kirche zugeschriebene persönliche Leben und ihr Interesse an den Gläubigen. Einige, die abtrünnig gewesen waren, bestätigten aufs Neue ihren Glauben. 'Dann', so sagt der Brief, 'empfand die jungfräuliche Mutter tiefe Freude, weil sie lebendig diejenigen zurückerhielt, die sie vorzeitig geboren hatte, als seien sie tot.'

Tertullian bezeugt für das zweite Jahrhundert die Gewohnheit, Gebete an die Kirche zu richten; denn in den letzten Worten seiner Enzyklika über die Taufe Kap. 20 ermahnt er die Gläubigen, daß sie, wenn sie aus dem hochheiligen Taufbecken aufsteigen, ihren Platz bei ihren Brüdern einnehmen sollen, und ihr erstes Gebet in der Gegenwart ihrer Mutter, 'der Kirche', aussprechen. 'Cum de illo sanctissimo lavacro novi natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino peculia gratiae.'

In seiner Schrift 'ad Martyras' spricht Tertullian ebenfalls von der *domina mater ecclesia*, die die Gläubigen an ihrer Brust nährt.

Hegesippus, bei Eusebius, H. E. III 32, 127, sagte, daß die Kirche bis zu den Zeiten Trajans *rein und unberührt* blieb, in dem Sinne, daß bis dahin unter ihren Lehrern keine Abkehr von dem gesunden Standpunkt der Lehre des Erlösers vorgekommen sei. IV 22, 182 sagt derselbe Autor, er habe

verkündet, daß bis dahin die Kirche *Jungfrau* genannt worden sei, *weil sie noch nicht durch leere Gerüchte befleckt war.* So wurde auch Marcion beschuldigt, eine Jungfrau verführt zu haben, indem mit der Jungfrau, wie Schmiedel bemerkt (im Art. Evangelien [Gospels] der Encycl. Biblica, col. 1778), die Kirche gemeint ist.

Der Gleichsetzung der Kirche mit Eva, die ich aus dem zweiten Clemens herangezogen habe, begegnen wir auch in dem Brief ad Diognetum XII 8, der Justin dem Märtyrer zugeschrieben wird und sicher aus seiner Zeit stammt. Darin lesen wir, daß die Kirche eine Eva ist, die, weit entfernt, verdorben zu sein, für eine Jungfrau gehalten und ausgegeben wird.[1]

Diese Parallele zwischen der Kirche und Eva ist eine der beliebtesten. Wie Christus zweiter Adam, so ist die Kirche eine zweite Eva, 'aus der Rippe Christi erschaffen, wie Eva aus der des Adam, jedoch ohne Fleck noch Makel'. So lesen wir in den Acta Petri et Pauli (ed. Lipsius 1891), Kap. 29, S. 192; und derselbe Gedanke kehrt in armenischen und anderen Quellen oft wieder und wurde gern auf die Jungfrau Maria übertragen. Irenaeus bezeugt, daß die Valentinianer ihn adoptierten. 'De Logo autem et zoe emissum secundum conjugationem Hominem et Ecclesiam, et esse hanc primogenitam Octonationem'. 'Aus dem Wort und dem Leben wurden durch *Syzygie* der Mann und die Kirche projiziert (oder emaniert) und auf diese Weise die Ogdoade der Urzeugung vollendet' (Iren. I 1, 1). Dieses war nach der vielleicht richtigen Aussage der Valentinianer die Vereinigung innerhalb des *pleroma*, deren großes Mysterium Paulus (Eph. V 32) verkündete (Iren. I 1, 17).

Es ist also augenscheinlich, daß alle Schulen christlicher Spekulation, ob gnostisch oder orthodox, im zweiten Jahr-

---

[1] *Οὐδὲ Εὔα φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται.*

hundert übereinstimmten in der Auffassung der Kirche als der Hypostase eines himmlischen Wesens, gleichaltrig mit Christus und auf einer Stufe mit der Weisheit und dem Wort Gottes. In den Akten des Thomas jedoch, einem Apokryphenwerk des zweiten Jahrhunderts, das, vielleicht ursprünglich syrisch geschrieben, aber in den lateinischen, griechischen, armenischen, georgischen und aethiopischen Versionen nicht minder verbreitet war, finden wir die jungfräuliche Kirche öffentlich in Hymnen angerufen, als 'die jungfräuliche Tochter des Lichts', in der der Glanz der Könige gegründet ruht. 'Frohlocken eignet ihr, und ihr Anblick erregt Freude. Sie blendet mit strahlender Schönheit. Ihre Gewänder sind wie Frühlingsblumen und ein Duft geht von ihnen aus und verbreitet sich. Und auf ihrem Haupt ist der König gepflanzt und nährt die da auf ihm ruhen mit eigenem Ambrosia. Auf ihrem Haupt liegt Wahrheit gebettet und Freude offenbart sie mit ihren Füßen. Deren Mund tut sich auf wie es ihr geziemet. Dreißig und zwei ist die Zahl derer, die sie in Hymnen preisen. . . .

Aber es sind die Diener ihres Bräutigams, die ihre Leibwache bilden, sieben an der Zahl, die sie selbst erwählt. Ihre Brautjungfern aber sind sieben Jungfrauen, die vor ihr tanzen. Und zwölf an der Zahl sind diejenigen, die vor ihr dienen und ihr untertan sind, Blick und Auge auf den Bräutigam gerichtet, um durch seinen Anblick erleuchtet zu sein und in alle Ewigkeit bei ihm zu sein in ewiger Freude und Sitze zu haben für jene Hochzeit, bei der die Mächtigen sitzen, und königliche Gewänder anzuziehen und in strahlende Stolen gekleidet zu sein. Und beide Teile werden sein voll Freude und Belustigung und werden lobpreisen den Vater aller Dinge, dessen frohes Licht sie empfangen haben, und sind erleuchtet worden durch den Anblick ihres Herrn, dessen Ambrosia sie empfangen haben, das da nimmer versagt, und von dessen Weine sie getrunken haben, der keinen Durst in ihnen erregt, noch Begierde nach dem Fleisch. Und sie haben zusammen

lobgesungen und gepriesen mit dem lebendigen Geiste, dem Vater der Wahrheit und der Mutter der Weisheit' (Kap. 6, 7).

Und noch deutlicher wird die Ecclesia vom Apostel angerufen, wenn er das heilige Siegel der Ölung auf den König Gundaphor und Gad setzt, im 26. Kap.

Komm, heiliger Name Christi, der du über allen Namen bist.
Komm, Macht des Höchsten und größte Gnade.
Komm, Spender des Segens, des höchsten.
Komm, Mutter, gnadenvolle.
Komm, Ökonomie des Männlichen.
Komm, Frau, die du die verborgenen Mysterien aufdeckst.
Komm, Mutter der sieben Wohnstätten, daß Ruhe für dich sei in der achten Stätte. . . .

Die letzten vier Anrufungen sind an die Kirche gerichtet, die in dem Sinne die Ökonomie des Männlichen darstellte, daß sie sein Körper war, in dem es auf Erden Fleisch geworden war, ein Gedanke, der auch bei Methodius allgemein ist.

Und in denselben Akten wird nachher, Kap. 46, die Kirche wieder vom Apostel angerufen, wenn er seinen neuen Bekehrten mit Handauflegung das Siegel gegeben hat und ihnen das Brot des Segens oder der *eulogia* mitzuteilen beginnt.

Und er hub an und sprach:

Komm, größte Gnade.
Komm, Gattin (buchstäblich: Gemeinschaft) des Männlichen.
Komm, Frau, die du weißt das Mysterium des Erwählten.
Komm, Frau, die du teilnimmst an allen Kämpfen des edlen Athleten.
Komm, Schweigen, das die großen Geheimnisse des Allerhöchsten kund tut.
Komm, Frau, die du die verborgnen Dinge zeigest und die unsagbaren Dinge offenbarst, heilige Taube, die du die Zwillingsnestvögel hervorbringst.
Komm, geheime Mutter.
Komm, Frau, die du offenbar bist in deinen Taten und Freude und Ruhe bringest allen, die an dich gebunden sind.
Komm und nimm teil mit uns an dieser Eucharistie, die wir in deinem Namen vollziehen und in der Liebe (agape), mit der wir auf deinen Ruf zusammengebracht sind.

Die Beschreibung der Kirche als 'heilige Taube, die die Zwillingsnestvögel zur Welt bringt', erklärt sich durch den Glauben, der sich in diesem populärsten aller frühen Apokryphen offenbart, daß Jesus und Thomas Zwillinge seien. Wie sie durch leibliche Geburt Zwillinge waren, so werden sie an dieser Stelle als Zwillinge durch geistige Geburt angesehen, in welcher die Mutter Kirche Söhne Gottes gebiert.

In der klassischen Inschrift des Abercius, des Bischofs von Hierapolis, c. 160 n. Chr., ist die Kirche als 'heilige Jungfrau' dargestellt, die den großen Fisch, Christus, aus dem Brunnen zieht.

Hiermit sind die Beziehungen auf die Jungfrau Kirche im zweiten Jahrhundert nicht erschöpft; und es ist lehrreich zu beobachten, daß sie hauptsächlich in Syrien, von wo der erste Same des Christentums nach Armenien getragen wurde, als eine Göttin oder ein göttlicher Äon angesehen wurde, den man im Gebet anrufen und in Hymnen lobpreisen sollte.

An nächster Stelle wollen wir das Attribut der Kirche als Mutter Christi, ja als *Theotokos* betrachten.

In der Offenbarung Kap. XII 1—6 ist die Kirche die Mutter, die in ihren Armen das Kindlein Jesus hält und den Drachen flieht, und es ist möglich, daß dieser Gedanke das schöne frühe Gemälde in der römischen Katakombe der heiligen Priscilla beseelt. Jedoch gibt es dort keinen Drachen und keine Flucht. Statt dessen sehen wir das ruhevolle Glück der Mutter in der Gegenwart des Propheten, der neben ihr steht, und über ihrem Haupt ist ein Stern erkennbar. Christliche Archäologen haben angenommen, es sei Maria.

Was den Verfasser der Offenbarung dazu brachte, die Kirche in dieser Rolle darzustellen, können wir nicht sagen. Es mag der ebionitische Lehrsatz über Christi geistige Wiedergeburt in der Taufe, mit der Kirche als seiner Mutter, gewesen sein, der ihn dazu bewegte; doch haben wir keine Belege für diesen Punkt, die uns erlauben würden, es bestimmt zu behaupten.

Auch wissen wir nicht genau, wieviel Tertullian damit meinte, wenn er in seinem Buch *De Oratione*, Kap. 2 die Kirche als Mutter darstellt. An dieser Stelle legt Tertullian Nachdruck auf die Vaterschaft Gottes; und wenn wir an ihn glauben, gestattet uns Christus, uns Söhne Gottes zu nennen (Joh. I 12). Darauf bemerkt er: 'Auch im Vater wird der Sohn angerufen; denn letzterer sagte: Ich und der Vater sind eins. Auch ist die Mutter Kirche nicht ausgelassen; da du wahrlich, wenn du einen Vater und einen Sohn anerkennst, damit auch eine Mutter anerkennst, die im Namen Vater wie im Namen Sohn einbegriffen ist.'

Vor allem bringt Tertullian vor, daß, indem wir unseren Vater im Himmel anrufen, wir auch Sohn und Mutter stillschweigend mit einbeziehen, und die Mutter ist die Kirche. Analogie und strenge Logik könnten zweifellos von uns verlangen, die Kirche als Mutter Christi, wie auch anderer Söhne Gottes, anzusehen. Doch das spricht Tertullian kaum aus. Auch hat er vielleicht beabsichtigt mehr zu sagen als Cyprian in seiner Abhandlung De Unitate Ecclesiae, S. 467, ed. Baluz: 'Derjenige kann Gott nicht zum Vater haben, der nicht die Kirche zur Mutter hat.'

Der heilige Zeno geht nicht so weit, zu behaupten, daß die Kirche die Mutter Christi sei, wenn er ihr auch jene Eigenschaften der schmerzlosen Geburt und der Jungfräulichkeit, die ewig trotz Mutterschaft erhalten bleibt, zuschreibt, die in leiblichem Sinne klassische Attribute der Mutter Christi geworden sind. Ich füge Beispiele aus den Werken dieses Bischofs von Verona (362—380) hinzu.

S. Zeno, Lib. II Tr. XXX, p. 240 (Migne P. Lat. 11, 476), schreibt in der Invitatio ad Fontem: Iam vos sempiterni fontis calor salutaris invitat. Iam mater nostra adoptat, ut pariat: sed non ea lege, qua vos matres vestrae pepererunt, quae et ipsae partus dolore gementes et vos plorantes sordidos, pannis sordidis alligatos, huic mundo dediticios intulerunt.

Auch Tr. XXXII: Eia quid statis, fratres? Vestram quos per fidem genitalis unda concepit, per sacramenta iam parturit, ad desiderata (scil. Eucharistiam) quantocius festinate.

Auch Tr. XXXIII: Quid statis genere, aetate, sexu, conditione diversi, mox unum futuri? Fontanum semper virginis matris dulcem ad uterum convolate . . . O admirabilis et vere divina sacrosancta dignatio! in qua quae parturit, non gemit; qui renascitur, plorare non novit. Haec renovatio, haec resurrectio, haec vita aeterna, haec est mater omnium, quae nos adunatos, ex omni gente et natione collectos, unum postmodum efficit corpus.

Wenn Tertullian die Ecclesia wirklich als die geistige Mutter Christi ansah, im Gegensatz zu Maria, seiner leiblichen Mutter, von der er sagt, sie sei ein Typus der ungläubigen Synagoge gewesen, so nimmt er eine ganz ähnliche Stellung ein wie Clemens von Alexandrien an einer Stelle des Pädagogus (Sylb. ed. p. 102). Darin behauptet er, daß Christus, die Leibesfrucht der Maria, die Brust menschlicher Mütter verschmähte. Und er erklärt eiligst, wen er als die jungfräuliche Mutter Christi ansieht. Es ist die allumfassende Kirche, eine, wie der Vater aller einer ist, wie das Wort aller eines ist, wie der heilige Geist überall ein und derselbe ist. 'Sie die Kirche zu nennen ist meine Freude. Sie ist die einzige Mutter, die niemals Milch hatte, denn sie allein war kein Weib. Dennoch ist sie zugleich Jungfrau und Mutter. Makellos wie eine Jungfrau und dennoch liebend wie eine Mutter.' Im allgemeinen fanden es die Väter des dritten Jahrhunderts und später schwierig, das von der Mutter Kirche in der Offenbarung gegebene Bild in orthodoxer Weise zu erklären; und Hippolytus gibt eine Erklärung der Vision in der Offenbarung XII 1—17, welche, wie wir sehen werden, auch Methodius annimmt. Sie steht im 61. Kapitel seines Werkes 'Über den Antichrist' (S. 41 der Ausgabe von H. Achelis).

'Mit "der sonnenbekleideten Frau" bezeichnet er klärlich die mit dem *Logos* des Vaters, der da heller scheint als die Sonne, bekleidete *Ecclesia*. Wenn er aber von dem "Mond unter ihren Füßen" spricht, meint er, daß sie mit himmlischem Glanze geschmückt war, gleichwie der Mond. Und die Aussage, daß "über ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen war", ist ein klarer Hinweis auf die zwölf Apostel, durch die die Kirche auf einem Untergrund gegründet worden ist. Und die Worte "und sie war schwanger und schrie und war in Kindesnöten und hatte große Qual zur Geburt" bedeuten, daß die Kirche niemals aufhört aus ihrem Herzen das Wort zu gebären, obgleich sie in der Welt von den Ungläubigen verfolgt wird.

' "Und sie gebar", sagt er, "einen Sohn, ein Knäblein, der die Völker sollte weiden", nämlich den männlichen und vollkommenen Christus, Kind Gottes, Gottes und des Menschen, den die Propheten verkündeten, den die Ecclesia immerdar trägt und allen Völkern lehrt.'

'Aber die Worte "Ihr Kind ward entrückt zu Gott und zu seinem Stuhl" stehen da, weil der Sohn, der ewiglich von ihr hervorgebracht wird, ein himmlischer König ist, kein Bürger der Erde.'

Der Fehler in der Exegese des Hippolytus liegt darin, daß er die Worte der Offenbarung 'ein Knäblein, der die Völker sollte weiden' in einem unnatürlichen Sinn auffaßt. Sie können sich allein auf den Messias beziehen. Hippolytus jedoch gibt vor, daß sie die Gefolgschaft Christi im einzelnen Gläubigen bedeuten. Dieselbe schwankende Erklärung wird in größerer Ausführlichkeit in dem Convivium, Oratio VIII Kap. 8 des Methodius gegeben: 'Ich halte dafür, daß es hier die Ecclesia ist, von der gesagt wird, sie gebäre das Knäblein . . ., so daß in jedem von uns Christus in einem mystischen Sinne (νοητῶς) hervorgebracht wird.' Und das ist der Grund, warum die Kirche schwanger ist und in Kindesnöten, bis der

Christus, der in uns ist, Form gewinnt und hervorgebracht wird, damit jeder Heilige durch Teilhabung an Christus als Christus hervorgebracht werden möge, welches der Sinn einer Stelle der Schrift ist: 'Tastet meine Gesalbten (*christos*) nicht an und tut meinen Propheten kein Leid' (Ps. CV, 15).

Dieser Verfasser legt auch in den Mund der Thekla, einer seiner *personae dramatis*, einen beredten Hymnus, in dem die heilige Hochzeit Christi mit seiner Jungfrau gefeiert wird, und der wahrscheinlich im dritten Jahrhundert liturgisch verwandt wurde. Es wird angenommen, daß ihn die zehn Jungfrauen singen, die in dem Gleichnis ausgehen, die Braut und den Bräutigam zu empfangen, und dies ist der Refrain: 'Ich bewahre mich keusch und komme, Lampen haltend, die weithin leuchten, um dir entgegenzugehen, o Bräutigam.'

Eine an die Kirche gerichtete Stanze lautet wie folgt: 'Mit Hymnen, gesegnete Braut Gottes, preisen nun wir, deine Dienerinnen, dich, du unberührte Jungfrau Ecclesia, schneeigen Leibes, mit dunkelblauen Zöpfen, keusch, untadelig, liebenswert.'

In den Stellen aus Methodius haben wir also nicht nur die in Hymnen angeredete Kirche, sondern wir erkennen auch den größten Teil der in den armenischen Hymnen auf sie angewandten Bildersprache aus dem Hohen Lied, aus dem Testament und aus anderen Quellen wieder. 'Sie ist', so spricht er in Or. VIII, Kap. 5, 'wenn man sie genau betrachtet, unsere Mutter, da sie eine Macht (*dynamis*) ist, anders geartet als ihre Kinder.' Mit anderen Worten: sie ist eine transzendentale Macht oder ein Äon. 'Die Propheten', so fährt er fort, 'haben sie manchmal Jerusalem genannt, manchmal die Braut, manchmal Berg Zion, manchmal auch Tempel und Heiligtum Gottes.'

An anderer Stelle schreibt er, daß 'die Juden unsere Wahrheiten vorhergesagt haben, gerade wie wir die Wahrheiten des Himmels im voraus verkünden. Denn das Tabernakel war ein Symbol der Kirche, gerade wie die Kirche ein Symbol des Himmels ist'. Und in dem Anhang erklärt er, wie die ver-

schiedenen materiellen Bestandteile des jüdischen Tabernakels die Orden der Witwen und Jungfrauen in der Kirche symbolisieren (Or. V Kap. 8). An einer weiteren Stelle Or. VII Kap. I erschöpft er die Bildersprache des Hohen Liedes im Dienst der Kirche. Sie ist 'unberührbar und rein von Berührung, gleichwie ein versiegeltes Paradies, in dem alle Wohlgerüche des Himmels wachsen, auf daß Christus allein kommen möge und sie genießen, denn sie sind aus körperlosem Samen erstanden'.

An einer anderen Stelle (Or. VIII Kap. 8), die anmutet, als ob sie ein Vorbild dessen sein könnte, was Gregor von Arsharuni geschrieben hat (siehe oben Bd. VIII S. 380 f.), interpretiert Methodius die Braut des Hohen Liedes als 'den unbefleckten Leib' des Herrn, 'um dessentwillen er den Vater verließ und hier herabkam und landete, darin Mensch geworden. Dieser Leib, in dem Liede metaphorisch die Taube genannt, wurde unter allem Fleisch als allein von Flecken und Verwesung frei erfunden und über alle Menschen erhaben an peinlicher Gerechtigkeit und an Schönheit, so daß keiner unter denen, die Gott ganz befriedigt hatten, was moralische Vorzüglichkeit anbelangt, in seine Nähe oder auf eine Stufe mit ihm gesetzt werden konnte. Aus diesem Grund wurde er für wert gehalten, Teilhaber des Reiches des *monogenes* zu werden, durch Anpassung und Vereinigung mit ihm'.

Folglich erklärt Methodius die Königin, welche allein unter vielen, nach Ps. XLIV 10, 15, 16, zur Rechten Gottes steht, in einen goldenen Zierat der Vortrefflichkeit gekleidet, als 'jenes unbefleckte und gebenedeite Fleisch, welches das Wort selbst hinauftrug in den Himmel, mit goldenen Gewändern geschmückt'. Abercius bezieht sich auf dieselbe Königin.

In Arsharuni ist es die Kirche, zu der Christus von oben herabsteigt, die er zu seiner Braut erwählt und mit sich hinaufnimmt in den Himmel. An der obigen Stelle des Methodius ist es das Fleisch. Doch bringt die übliche Gleichung der Kirche mit dem Leib Christi die beiden Auffassungen in Ein-

6*

klang, und es ist bemerkenswert, daß in dem Papyrusfragment des Pastor Hermae, das von Grenfell und Hunt kürzlich entdeckt und in den Oxyrhynchus Papyri I S. 8 publiziert worden ist, 'der Körper des Fleisches Jesu Christi, der durch Maria mit Menschlichkeit vermischt wurde', identifiziert wird mit dem 'Prophetischen Orden', oder vielleicht — der Text ist zweideutig — mit 'der Essenz oder dem inneren Körper' (σωμάτειον) jenes Ordens. Hier wird also der transzendentale oder himmlische, leibliche Körper Christi mit dem Prophetenorden identifiziert, der, als der Pastor geschrieben wurde, den vitalen Kernpunkt der Kirche bildete. Methodius ahmt an der zitierten Stelle in Ton und Phraseologie den Pastor nach, von dem er einen unverdorbenen Text besessen haben mag.

Der Gedanke, daß die Kirche, als erwählte Braut Christi, mit ihm wieder zum Himmel emporstieg, begegnet in anderen Autoren, z. B. in der Expositio in Cantica Canticorum, Migne P. L. Tom. 70, col. 1100, dem Cassiodor zugeschrieben. Denn als Kommentar zu Kap. 8, 2: apprehendam te et ducam te in domum matris meae, ibi me docebis, erklärt der Autor, daß die 'mater ecclesiae' hier jenes himmlische Jerusalem sei, von dem Paulus Gal. IV 26 spricht, und er erläutert den Text des Liedes also: id est prosequar te revertentem in coelum, post actum incarnationis tuae, et passionis mysterium . . . cum (inquit) coelo receptus fueris et me quoque in coelum tecum assumpseris, ibi me docebis et in omnem veritatem induces.

Es muß beachtet werden, daß derselbe Autor, obgleich sein Kommentar durch den Geist des Mariendienstes stark gefärbt ist, den 'geschlossenen Garten' und den 'versiegelten Brunnen' des zwölften Kapitels auf die Kirche, nicht auf die Mutter Christi, bezieht. In armenischen und anderen an die Mutter Christi gerichteten Hymnen kommen die Ausdrücke immer wieder vor, doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die früheste Exegese des Gesanges sie auf die Kirche bezog.

Wir haben oben die Frage aufgeworfen, zu welcher Zeit wohl die Bildersprache der jüdischen Lade und des Tabernakels, die in den armenischen Hymnen auf die Kirche angewandt wird, auf die Jungfrau Maria übertragen wurde. Unter den Methodius zugeschriebenen Werken (Migne P. gr. t. 18, col. 347) befindet sich eine Rede für das Fest der *Hypapante*, die sich in ihren ersten Zeilen als ein Werk von dem Autor des *Convivium* ausgibt. Seine Authentizität wird von einigen modernen Kritikern geleugnet, die jedoch nicht genügend erklärt haben, warum denn der Verfasser einer im Ton so naiven und in dogmatischer Tendenz so neutralen Homilie in den Text, wenn auch nicht den Namen, so doch eine indirekte Anspielung auf Methodius[1] sollte hineingearbeitet haben.

Wir finden darin bereits viele Attribute der Kirche, insonderheit das des Thrones schon auf die Jungfrau Maria übertragen.

So in col. 352, c. 2: 'Siehe da, einem Throne gleich, hoch und zu Ehren dessen, der ihn erschaffen hat, aufgerichtet, ist die Jungfrau Mutter sichtbarlich bereitet für den König, den Herrn Zebaoth . . . auf diesem jungfräulichen Thron, sage ich, mußt du ihn anrufen, der diese neue Reise für dich bestimmt hat, wovon in vielen Hymnen gesungen wird.'

Und weiter unten c. 3: 'Tanze du vor dem Antlitz des jungfräulichen Thrones, wie David dazumal vor der Bundeslade.'

In c. 4, col. 356 dieses Traktats wird die Jungfrau Maria genannt die 'Lade Gottes, die auf den Hügeln Zions ruhte und in ihren makellosen Schoß, wie auf einen Thron, hoch und über menschliche Natur erhaben, den König aller aufnahm'.

In c. 5, col. 357 redet der Verfasser Maria auf folgende Weise an: 'O Mutter Jungfrau und geistiger Thron, geehrt und Gottes würdig.'[2] In c. 7, col. 364 wird sie verkündet als 'der

[1] *πάλαι ἱκανῶς, ὡς οἷόντε, διὰ βραχέων τὰ περὶ παρθενίας ἐν τοῖς περὶ ἁγνείας συμποσίοις κατεστρωκότων ἡμῶν, σήμερον κτλ.*

[2] *Μῆτερ παρθένε καὶ νοητὲ θρόνε, δεδοξασμένε καὶ θεοῦ ἐπάξιε.*

unbefleckte und ganz makellose Altar, durch den die lebenspendende und unaussprechlich glühende Kohle Fleisch wurde' aus Jesaias VI 6.

In c. 9, col. 369 ist sie 'der unberührte Busch, der unverbrannt Gott trug, als es ihm gefiel, von dem Propheten gesehen zu werden'. Und weiter unten ist sie 'die Lade, die Behälter war für das Gesetz, und beschattet von den Cherubim im Verein'. Und als letztes c. 14, col. 381, ist sie 'der lebende Altar des Brotes des Lebens, Schatzhaus der Liebe Gottes, Urquell der Freundlichkeit des Sohnes und beschatteter Berg des heiligen Geistes' (Heb. III 3).

Diese Rede also, die, selbst wenn sie nicht das Werk des Methodius ist, kaum später gesetzt werden kann als in das vierte Jahrhundert, vertritt ein späteres Stadium in der Entwicklung des Kultus der leiblichen Mutter Jesu als die armenischen Hymnen an die Kirche. Es ermutigt uns auch in der Annahme, daß es zu einer bestimmten Zeit im Griechischen und Lateinischen nicht wenige Hymnen gegeben haben wird, die die Kirche anriefen und priesen, und die nachher in Hymnen an die Jungfrau Maria verwandelt wurden. Von dieser verlorenen Hymnologie haben wir Anklänge, vielleicht sogar Fassungen, in den armenischen Gesängen, die ich mitgeteilt habe. Außerdem glaube ich, daß viele der Hymnen des Ephrem Syrus, besonders die, welche die Jungfrau Maria nicht nur als Mutter, sondern auch als Braut Christi anrufen, gleichen Ursprungs sind. Wenn wir diese Hymnen untersuchen, finden wir einen Ausdruck nach dem anderen, der wie das Wort Braut sich eher auf die jungfräuliche Kirche beziehen läßt als auf die Jungfrau Maria; und dieselbe Bemerkung hat Gültigkeit für die äthiopischen Hymnen auf Maria.

ΜΗΤΗΡ

Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte

Von **Hans von Prott**

Die nachfolgenden Bruchstücke zur griechischen Religionsgeschichte hat Hans von Prott kurz vor seinem allzufrühen Tode niedergeschrieben, mehr um die Fülle der auf ihn einstürmenden, ihn vernichtenden Ideen zu bändigen, als um sie der Nachwelt zu überliefern. Die tragische Verknüpfung dieser Einsichten und Ahnungen mit dem erschütternden Ende des Forschers sucht ein den Athenischen Mitteilungen 1903 vorangestellter Nachruf verständlich zu machen. Es schien uns das Richtige, Protts Gedanken über den Kult der *Μήτηρ* selbst in dieser keimhaften Form, die er niemals der Öffentlichkeit dargeboten hätte, bekannt zu geben, in der sicheren Hoffnung, daß sich für den einsichtigen Leser von selbst das Unreife und Einseitige von dem Tiefen und Förderlichen scheiden werde.

Athen, Mai 1905. **H. Schrader.**

Das organische Wachstum der griechischen Religion. Meter-Phallos-Kult entsprechend dem Mutterrecht und der Gruppenehe. Dann die große Reinigung dieses Zynismus durch zwei Dinge: durchgängige Verbindung der Vorstellung von der Muttergöttin mit Agrarischem und *εὐφημία*. Die Akropolis-Athena ist Meter, ihr Opfertier eine trächtige Sau. Pandrosos, Aglauros, Herse sind = Athena. Alle drei sind zuerst nicht agrarisch, sondern sexuell. Das Fest sind *ἀῤῥητοφόρια*, die auch *θεσμοφόρια* genannt werden. Das versteht man nun. Die *ἄῤῥητα ἱερά*, die immer im Demeterkult vorkommen, sind durch die *ἀνώνυμος κέρκος* des Herondas

begreiflich. Es ist das Tragen des Phallos. Die drei Mädchen geraten in (sexuellen) Wahnsinn über die Ciste mit den *ἄῤῥητα ἱερά*: Erechtheus-Phallos. Dann kommt das Agrarische hinein und nun werden Pandrosos usw. die schönen, reinen Tauschwestern.

Die Labdakiden. Laios (wie Protolaos) Phallos: Volksmann und Steinmann, der aus Stein entstandene Phallos, wie Deukalion und Pyrrha die Steine hinter sich warfen und so die Menschen entstehen lassen, gleich den Daktylen. Ödipus „Schwellfuß" ist ein Daktylos. Das bedeutet *πούς*, denn im Kultliede der elischen Frauen *ἄξιε ταῦρε, τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* ist *βόειος πούς* der Stierphallos. *θύειν* also ist ursprünglich immer sexuelles Rasen: Eileithyia, Kallithyia. Dann versteht ein Dichter den Ausdruck absichtlich falsch und aus dem „Schwellfuß" wird der Mann, dem die Füße durchstochen sind. Die alte Bedeutung zeigt sich deutlich in dem Incest dieser und anderer Sagen, der sonst gar nicht erklärbar wäre. So wird aus Hephaistos *Κυλλοποδίων* durch absichtliches Mißverständnis der „Klumpfüßige". Das ist die Bedeutung der *εὐφημία* in griechischer Religion. So ist die Heldensage zu dem großen Purgatorium geworden, durch das sich die Griechen von den qualvollen Vorstellungen der Meter-Religion und der Gruppenehe erlöst haben.

Dann der Thronkult des Licht- und Himmelsgottes *Ζεὺς Ἥλιος*. Es war der ausgebildete Geschlechterstaat mit Vaterrecht, der diese Vorstellung schuf. Und die griechische Religion ist nun wie die deutsche (Lamprecht) die Überwindung der Religion der Meter durch die des Pater. Niemand hat das mehr begriffen als Aischylos. Die Danaiden = den Thespiaden, 50 Frauen. Sie sträuben sich gegen die Verwandtenehe, die in der Zeit des Mutterrechtes nichts Anstößiges hat. 50 Männer und 50 Frauen eine Hundertschaft in Gruppenehe. Die titanisch-daktylisch wilde Brautnacht. Endlich das neue Gesetz: *ἐρᾷ μὲν ἁγνὸς οὐρανὸς τρῶσαι χθόνα, ἔρως δὲ γαῖαν*

λαμβάνει γάμου τυχεῖν usw. Das ist Zeus *Ταλετίτας* auf dem „Sonnenberge" und Auxesia-Damia-Demeter am Fuße des Berges in Bryseai, und so in allen griechischen Landschaften.

Die Götter haben die große ethische Bewegung selbst mit durchgemacht. Demeter *Θεσμοφόρος* kann nicht die Göttin sein, die die Satzungen der Ehe bringt, sondern die den Phallus trägt. Das beweisen *θεσμοφόρια* = *ἀῤῥητοφόρια* (Apollon *Θέρμιος* = *Θέσμιος*). Später hat man umgedeutet und so wurde D. Ehegöttin. (*ἄῤῥητοι ἱρουργίαι* „wovon man nicht spricht". Herondas V 45 *τὴν ἀνώνυμον κέρκον*.)

Θύω zuerst sexuelles Rasen, wie bei den Naturvölkern richtige Thesmophorien gefeiert werden zur Einweihung eines Mädchens. *Καλλίθυια* ursprünglich „die am besten den Bauchtanz tanzt", so wie er bei den Negervölkern geübt wird. Thyiaden. Bakchischer Schwarm.

Die burleske Auffassung der Heldensage auf den boiotischen Gefäßen hat vielleicht tiefere Gründe.

ἀῤῥητοφόρια. *Ἡμέραι ῥηταί* Hesych. Lat. dies nefastus, fastus.

Euphemie. Absichtliche Änderung der Namen. Schön von Kaibel für die Orphiker nachgewiesen. Aber dies dehnt sich viel weiter aus, ist ein Grundelement griechischer Mythologie. Als einem der Kerkopen die Ehre widerfuhr erster König von Athen zu werden, nannte man ihn nicht mehr *Κέρκωψ*, sondern *Κέκροψ*. Aber der Schlangenschwanz blieb.

Die Daktylen sind autochthon geboren. Also sind alle Autochthonen ursprünglich Daktylen. Das besagt der Begriff *αὐτόχθων*. Kekrops, Erechtheus.

Zur Veredelung der alten Begriffe trug außer der Verbindung mit Agrarischem viel bei die Beziehung auf den Mond, das schöne Gestirn. Dadurch wurde aus der Meter-Eileithyia eine *Καλλόνη*, *Καλλιστώ* usw. und der Begriff des Schönen war plötzlich eingeführt in die Mythologie. Man erhielt so zugleich den Gegensatz von Mond und Sonne.

Wie die Meter als Mond zur *Καλλίστη* wurde, so umgekehrt der Daktyl zum Urbild des Häßlichen, Mißgestalten durch Umdeutungen wie die vom durchstochenen Fuß. *Κυλλοποδίων*, Wieland der Schmied, Ödipus, Gänsefüße der Zwerge usw.

Im Griechischen tritt mehr das Sinnliche hervor, im Deutschen mehr das Gutmütige, Harmlose: Zwerge.

Der größte Fortschritt der Menschheit ist der von Gruppenehe zu Einehe. Polygamie und Polyandrie sind Ausnahmezustände. Der Geschlechterstaat verlangt, daß die Frau aus einer anderen gens ist. Denn man hatte die schlimme Wirkung der Inzucht der Gruppenehe bemerkt. Dieser größte Fortschritt muß auch die tiefsten Spuren im Glauben der Völker hinterlassen haben.

Aischylos' Orestie. Die Sage hat den Zwiespalt nicht lösen können dieses Triumphes des Vaterrechtes, weil inzwischen auf Grund des Vaterrechtes eine höhere Moral entstanden war. Die Sage hat den Fortschritt festgehalten, daß der Vater mehr gilt. Da Aischylos der Sage folgte, mußte der Ausgang des Stückes unerträglich werden. Die Lösung konnte nur gefunden werden im tragischen Ausgang — Hamlet. Ähnlich Kriemhild, die den Mann rächt an ihren nächsten Blutsverwandten. Ähnlich Labdakiden, Lykurgos usw. Der Widerstreit zweier Religions- und Sozialepochen.

Die Alten sagen, jedem Gott würde immer das seinem Geschlecht entsprechende Tier geopfert. Das ist richtig, man muß nur nicht schematisieren. Bei Homer erhält Athene eine unfruchtbare Kuh; auf dem Akropolisrelief eine trächtige Sau — dort ist sie *παρθένος*, hier *μήτηρ*. Nun hatte ein Komiker gesagt: *εὐθὺ πόλεως εἶμι· θῦσαι γάρ με δεῖ κριὸν Χλόῃ Δήμητρι* (bei Geburt eines Sohnes?). Das war so auffallend, daß Philochoros anmerkte, der Demeter Chloë würde *κριὸς καὶ θήλεια* geopfert. Für Demeter Achaia bezeugt dasselbe der Kalender der Tetrapolis. In Kos *Δάματρι ὄις τέλειος καὶ τελέα κυέοσα*. Also war Demeter zugleich Mann und Weib. Daraus darf man dann weiter schließen, daß immer, wo ein Opfertier *ἐνόρχης* verlangt wird, der Gott daktylisch ist. Poseidon *Φύκιος* (= *φυτάλμιος*?) in Mykonos. Dionysos. Aber wie erklärt es sich, daß Kore, Despoina usw. immer männliche Tiere bekommen? Auch das stammt aus der Zeit des Mutterrechtes, in der das Weib nur als Mutter etwas gilt. Damals muß man das Mädchen als etwas Männliches angesehen haben — *παρθένος ὀβριμοπάτρη*. Daher auch Athena vom Manne geboren: das ist symbolisch.

Die erste Dienerin oder Priesterin der Göttin ist immer die Göttin selbst. Woher? Weil die Meter immer wieder sich selbst erzeugt: Leto-Artemis-Eileithyia.

Charakteristisch für die Meter ist, daß ihre Namen so wechseln. Apollon — Apellon, Artemis — Artamis sind gar keine Schwankungen. Aber *Ἐλευθώ — Ἐλευθίω — Ἐλευσία — Εἰλείθυια — Ἰλίθια* usw.! Es war eben überall dieselbe Göttin — das fühlte man, aber die Namen zum Teil verschieden, so daß man sie gewaltsam anähneln mußte. Besonders deutlich: *Αὐξώ — Αὐξησία — Ἀζεσία — Ἀζησία — Αὐζησία*. Zwei ganz verschiedene Stämme, zu denen dann Übergangsbildungen ge-

schaffen wurden, wie das gar nicht griechische *Αὐξησία*. Sind die *θεοὶ Ἀζόσιοι* die beiden Daktylen wie in der spartanischen Gruppe?

Die Meter zuerst allein *ἀνδρόγυνον*. Dann wird das bezeichnet durch zwei *πάρεδροι*, die untrennbar mit ihr verbunden wie in der spartanischen Gruppe. Dann Iuxtaposition: Helena und die Dioskuren.

Die Meter hat nie einen Gatten neben sich, sondern nur einen Sohn oder sonstigen *πάρεδρος*. Denn der Begriff des Gatten, wie ihn das Vaterrecht kennt, existiert nicht in der Zeit der Gruppenehe. Dieser Gatte kommt immer erst später dazu, daher auch nie im Kult, sondern nur in der Sage, und es ist überall der Himmelsgott, also Zeus. Die Göttin (Demeter, Hera, Leto, Leda, Danaë, Kallisto usw.) ist immer mehr oder weniger die Erde, also zugleich Personifikation des Landes. Dadurch wird dann das Historische in die Mythologie eingeführt.

Es war unrichtig, wenn Wissowa die di nixi immer geleugnet hat. Diese Erscheinung gehört in den großen Zusammenhang der Vertauschung der Rollen der Geschlechter bei manchen Zeremonien, was immer auf Meter-Phalloskult hindeutet: so in Kos (Herakles des Diomedes?). Herakles und Omphale. Verkleidung in die Tracht des anderen Geschlechts. Denn die Meter war *ἀνδρόγυνον*. Karl v. d. Steinen: Geburt als Ausbrütung eines Eies. Wochenbett des Mannes. Bärtige Aphrodite auf Kypros. Hermaphrodit.

Die alten Dreivereine von Göttern enthalten entweder Meter mit zwei Daktylen oder Meter mit einem Daktylen und zweiter Meter resp. Kore. So Apoll Leto Artemis — Artemis ist erst später Jungfrau, in alter Sage Eileithyia ihrer Mutter bei der Geburt des Apoll, also zweite Meter. Apoll sicher

daktylisch, denn gerade der Ἀλεξίκακος, der Ἀγυιεύς ist ein einfacher Kegel. Pluton Demeter Kore. Die Sagen entstehen nun oft so, daß eine neue Verbindung zwischen dem männlichen und der weiblichen πάρεδρος angenommen wird (Raub der Kore); daher die vielen blutschänderischen Verbindungen in griechischer Sage. Zur Zeit des Mutterrechtes gibt es diesen Begriff noch nicht.

Hephaistos — Athena — Prometheus: Meter und zwei Daktylen. Die Feuergötter, wie die Daktylen als chthonische Mächte eben Schmiede sind.

Der Kult hat den Philosophen ungeheuer vorgearbeitet: ἔρως als Weltprinzip. Orphiker.

Es hat einmal eine Zeit gegeben, wo Apollon der Ἀλεξίκακος, ein Daktyl war neben der Meter Leto und der Meter Artemis. Aber so sehr wirkt das Organische sogar in der Mythologie, daß er seinem Vater, als dieser Gatte der Leto wurde, nachgeartet und selbst Lichtgott geworden ist.

Die Daktylen sind Bergbauer wie die Zwerge und Heilgötter. Woher das? Kaibel ist der Zusammenhang nicht aufgegangen zwischen phallisch-chthonisch — ἀλεξίκακος. Die Naturkraft wirkt aus der Tiefe der Erde und jede Kraft ist ein ἀλεξίκακον. Der Zusammenhang von Phallischem und Agrarischem war daher direkt vorgebildet. Pluton — Plutos.

Da die daktylischen Wesen meist auch chthonisch sind, erklärt sich die Verbindung von Herakles mit Demeter. Die Einweihung des Herakles in die Mysterien ist von dem idäischen Daktylen Herakles sofort zu verstehen. Da alle daktylischen Wesen auch ἀλεξίκακοι sind, erklärt sich, warum Asklepios (chthonios — sicher einmal Daktyl) mit Demeter und den

Mysterien so nah verbunden war. Quintessenz im Eleusinion am Taygetos: dort heilt Asklepios den Herakles im Demeterheiligtum.

Ein Daktylos auch Triptolemos? Denn weshalb wird er immer als Knabe dargestellt?

In Rom hat jeder Mann seinen Genius, jede Frau ihre Juno. Das ist Daktylos und Meter. Beide sind *Ἀλεξίκακοι* — für die Frau besonders in ihrer schweren Stunde. Sind also nicht die Inselidole *Μητέρες*, die man ins Grab mitgab? Und die Phallen der phrygischen Gräber Genii?

Πᾶν: *Πάων* (*Φάων*) = *Ἑρμᾶν*: *Ἑρμάων*.

Poseidon ist phallisch-chthonisch als *φυτάλμιος*. Auf einer Klippe standen 3 *οἴακες*, vom Wasser nie berührt (Hermann, Gottesdienstl. Altertümer[2] § 18 Anm. 15), ganz wie die drei kleinen *ἀγάλματα* bei Brasiai. Ist dies der Sinn vom Aufstellen des Ruders durch Odysseus-Pòseidon?

Leda = Leto? Bei beiden Zwillingsgeburt. Daß Leto als Meter kultlich dargestellt wurde, genau so, wie auf der spartanischen Gruppe, folgt daraus, daß der *ἱερὸς λόγος* immer die Kniegeburt erwähnt am Palmbaum.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

1 Religionen der Naturvölker

Von **K. Th. Preuß**

Allgemeines 1904/05

Es ist unabweisliche Pflicht des Religionsforschers zu der Frage Stellung zu nehmen, in welchem Verhältnis die Zauberei zur Religion steht, weil je nachdem selbst die speziellsten Untersuchungen ein anderes Ergebnis zeitigen können. Dem jetzt mehrfach ausgesprochenen Gedanken, daß jeder Kult im letzten Grunde Zauberei sei, stehen entgegengesetzte Anschauungen gegenüber, daß Zauberei und Religion nichts miteinander zu tun haben. Die nächste Frage ist natürlich, wie ist beides entstanden, und auch das ist für Einzeluntersuchungen von hoher Bedeutung.

In der esquisse d'une théorie générale de la magie kommen Henri Hubert und Marcel Mauss[1] ganz folgerichtig zu ihrer „explication de la magie". Vor aller Erfahrung bestehe der Glaube an eine Zauberkraft, die überall existiert und eine materielle und zugleich geistige Substanz ist. Sie ist a priori gegeben und wird durch Erregungszustände, den sehnsüchtigen Wunsch, die Erwartung ausgelöst. Die Hauptsache bei der Wirksamkeit der Zauberei seien nicht die manuellen und sprachlichen Akte, die gewissermaßen eine Wissenschaft für sich bilden, sondern die magische Kraft des Ausübenden, die in dem orenda der Irokesen, dem manitu der Odschibway, dem naualli der Mexikaner, dem mana der Melanesier, dem Zauber des Geheimnisvollen bei allen magischen Handlungen liegt. — Mit glücklichem Griff ist hier das Wesen der Zauberei erfaßt, und es ist ein nicht zu unterschätzendes Verdienst der Verfasser, auf die Idee einer Zauberkraft bei den verschiedensten Völkern nachdrücklich hingewiesen zu haben. Ein historischer Standpunkt freilich wird ein allmähliches Entstehen auch der Idee einer Zauberkraft ins Auge fassen müssen. Ist z. B. der deutsche Volksglaube, daß man durch Bestreichen mit Schlangenfett den Körper beliebig zusammenrollen könne (Wuttke) nicht ebensosehr durch die Betrachtung der Schlangenbewegungen und der Wirkung von Fetten überhaupt, d. h. durch die praktische Erfahrung wie durch den Glauben an die eigene Fähigkeit entstanden? Ursprünglich ist daher wohl die Idee der Zauberkraft und die der Fähigkeit überhaupt identisch gewesen und beide haben sich erst allmählich voneinander getrennt, so daß die Zauberkraft auch von diesem Standpunkt aus gewissermaßen als etwas a priori Gegebenes angesehen werden kann, nämlich insofern sie von dem Augenblick an bestand, wo der Mensch sich selbst und seiner Umgebung Kräfte zuerkannte. Diese Entwickelung

[1] *Année sociologique* VII 1902/03. Paris 1904. S. 1—146.

spiegelt sich z. B. auch in dem erwähnten mexikanischen Wort für Zauberer naualli wider. Denn es heißt eigentlich die Verkleidung und bezieht sich ursprünglich auf die Idee, daß man durch Überziehen des Felles eines Tieres oder durch Annahme der Äußerlichkeiten eines Gegenstandes die Eigenschaften des Objektes von sich aus ausüben kann. — Das wichtigste Kapitel des vorliegenden Werkes führt den Titel les éléments de la magie und bietet einen guten und umfassenden Überblick über die Zauberhandlungen an der Hand der Einteilung „Der Zauberer, die Handlungen, die Ideen". Die gelehrten Verfasser haben hier ebenso aus Kulturvölkern, wie von den Primitiven ihre Schilderung genommen, leider freilich ohne genauere Quellenangabe für die angezogenen Beispiele. — Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Zauberei glauben die Verfasser mit der Unterscheidung auszukommen, daß die eine öffentlich und erlaubt, die andere geheim und verboten sei. Doch läßt sich der Unterschied wohl nur für höhere Kulturstufen geltend machen.

Auch R. R. Marett leitet einen Aufsatz „from spell to prayer"[1] mit Betrachtungen über die Entstehung der Zauberei ein. Sie ist ihm zwar auch wie den oben genannten Gelehrten etwas Mysteriöses, Unnatürliches, aber die Zauberkraft ist seiner Meinung nach nicht, wie diese annehmen, a priori gegeben, sondern er glaubt, ähnlich wie einige deutschen Ethnographen, z. B. H. Schurtz[2], ihre Entstehung aus Gefühlserregungen herleiten zu können. Aus der Wut gegen einen Feind können sinnlose Zerstörungshandlungen gegenüber seinem Bilde oder den ihm zugehörigen Gegenständen entstehen. Das wirkt auf den Täter wohltuend. Er weiß zwar, daß es nicht das Wirkliche ist, was er möchte, aber er findet, daß es ihm gut tut es zu glauben, und so will er es glauben. Das sei der Anfang des sogenannten Sympathie- und Analogiezaubers jeder Art.

---

[1] *Folklore* XV 1904 S. 132—165. [2] *Kulturgesch.* S. 601.

Es ist der Wille, die Zauberkraft, das Wirkende und nicht eine mechanische Handlung, die auf falscher Kausalverknüpfung beruht. — In dieser Erklärung ist meines Erachtens die Betonung des Willens in den Zauberakten der richtige Kern. In der Tat muß der Mensch den Willen haben, sich selbst und seiner Umgebung besondere Fähigkeiten zuzuschreiben, und den Willen hat er, sobald sein Verstand ihn befähigt, eine über den Instinkt hinausgehende Fürsorge für sich zu zeigen. Solange ihn der Instinkt allein leitet, können Zauberhandlungen nicht entstehen. Dagegen ist es meines Erachtens nicht richtig, den Zauber erst auf einer gewissen Kulturhöhe, wo man z. B. schon Bilder hatte, beginnen zu lassen, und wo man bereits unterschied, daß der Zauber im bewußten Gegensatz zu realen Wirkungen steht. — Marett ist es besonders deshalb um etwas von vornherein Geheimnisvolles in der Zauberei zu tun, weil er diese in dieselbe Sphäre wie die Religion stellen möchte und das als Grundbedingung für seine Entwickelung des Gebets aus dem Zauberspruch ansieht. Er polemisiert dabei gegen Frazer, der bekanntlich Zauberei und Religion scharf trennt und erstere aus falscher Kausalverknüpfung, letztere aber aus der Erkenntnis des mit der Zauberei verbundenen Irrtums, also rein negativ, ableitet. Marett sagt: Die Zauberhandlung wird gewöhnlich von dem Zauberspruch begleitet, der magischen Willensäußerung, die wesentlich für das Gelingen ist. Oft werden die beim Zauber notwendigen Materialien als Träger des mana, der Zauberkraft, direkt angeredet: „Tue das, gib uns das usw.“ Damit beginnt der Übergang zum Gebet. Das mana der zaubernden Person vereint sich mit dem mana der Dinge. Gießt man einem Toten Wasser über den Körper und sagt dazu „gib uns Regen“ (Rußland), so tritt die Zauberkraft des Menschen zu der des toten Körpers. Anderseits kämpft mana gegen mana, wenn in Timorlaut das Krankheitsboot ins Wasser gestoßen wird mit dem Schrei „O Krankheit, gehe fort.“ — Wir werden diese Methode der Beweisführung anerkennen müssen, obwohl nur wenig

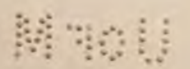
Belege angeführt sind. Das besondere Relief aber würde die Ableitung des Gebets von dem Zauberspruch erhalten, wenn die Ausdrucksmittel des Kultus: Opfer, Blutlassen, Fasten, geschlechtliche Akte, Haarschneiden, dramatische Szenen u. a. als bestehend nachgewiesen werden könnten, bevor es Geister oder Götter gab. Einen kleinen Anfang dazu hat Marett früher selbst gemacht.[1]

Ein paar Worte seien noch dem Kapitel „Kultus" und anderen Stellen in dem Buche von F. Beck „Die Nachahmung"[2] gewidmet. Denn obwohl hier das Wesen der Religion in größter Einseitigkeit und ohne genügende Kenntnisse erörtert wird, so ist eine ähnliche Auffassung, im allgemeinen gesprochen, in ethnographischen Kreisen noch immer sehr verbreitet. — Das Grundgesetz der Biologie ist die Verwirklichung des Zweckvollen. Wir finden es auch in der Entwickelung der menschlichen Gesellschaft. Da aber noch heute die meisten Handlungen bloße Nachahmungshandlungen sind und diese desto mehr zunehmen, je weiter wir zurückgehen, so ist das Zweckvolle in sozialen Einrichtungen u. dgl. m. nicht durch Nachdenken, sondern nach biologischen Gesetzen zustande gekommen. Das Zwecklose dagegen kann immer nur als Nebenprodukt oder Überrest des zweckmäßigen Geschehens aufgefaßt werden. Alle abergläubischen oder religiösen Handlungen sind daher im unmittelbaren Anschluß an bestimmte Phasen zweckvoller menschlicher Tätigkeiten und Einrichtungen zu erklären und nicht aus falscher Denktätigkeit, d. h. aus der menschlichen „Dummheit". Wenn z. B. den Toten alles Eigentum mitgegeben wird, so kommt das zunächst aus dem physischen Empfinden, daß Schmuck, Kleidung und Waffen integrierende Teile, gewissermaßen eine verlängerte Existenz des Körpers sind. Die Primitiven denken also nicht falsch, sondern sie denken zu wenig. Wenn bei vielen Völkern der Schwieger-

[1] *Preanimistic Religion, Folklore* XI 1900 S. 16.
[2] Leipzig 1904 S. 103—144.

sohn die Schwiegermutter nicht sehen darf, so stammt das aus der Zeit, wo die Frau aus feindlichem Stamm geraubt wurde. Die semitischen Opfer (die Robertson Smith so schön, wenn auch nicht einwandfrei nach Analogie des Blutbundes zwischen zwei Menschen als Bund mit der Gottheit entwickelt) leitet Beck an der Hand dieses Forschers von dem ursprünglich so seltenen Schlachten und gemeinsamen Essen eines Tieres der Herde zu Nahrungszwecken ab, das gleich dem menschlichen Mitgliede des Clans als gleichwertiger Genosse gegolten habe.

Diese Theorie, die man im wesentlichen kurz mit dem Worte „das Alte wird heilig" bezeichnen kann, hat von jeher viele vom Studium der primitiven religiösen Anschauungen abgehalten. Denn diese erscheinen so als nebensächlich, und wenn man ihnen nachgehen wollte, so wären zuvörderst und hauptsächlich nur die realen Lebensverhältnisse zu ergründen. Dazu kommt bei Beck die einfache Übertragung unseres sogenannten physischen Empfindens auf die Urzeit, womit absoluter Willkür Tür und Tor geöffnet werden, so daß man es niemand übelnehmen kann, wenn er die Hand von den religiösen Dingen läßt, deren Einzelheiten ihn ja doch zu nichts führen, sondern nur eine Summe von abstrusen Einfällen darstellen. Bei oberflächlicher Betrachtung erscheint die Theorie „das Alte wird heilig" richtig, denn nicht nur bedeutet der Kult, also die tatsächlichen Handlungen, den Urgrund der Religion, sondern die Beharrung in allen kultischen Gebräuchen und überhaupt in allen Gewohnheiten ist das Zeichen der primitiven Menschheit. Abweichungen würden Unheil bringen. Bei näherer Untersuchung ergibt sich aber stets, daß ein solch allgemeiner Satz zu fruchtbaren zauberisch-religiösen Ideen nicht führt. Im Gegenteil: sind erst gewöhnliche Verrichtungen aus dem Zauberbann des Aberglaubens heraus, so kommen sie auch nicht wieder hinein. Das heißt: aller Zauberglaube ist ganz früh anzusetzen. Ich will dafür ein Beispiel von den Hupa anführen. Bei ihnen müssen die erlegten Hirsche ganz



vorschriftsmäßig zubereitet, serviert und gegessen werden, sonst laufen sie dem Jäger nicht mehr in den Weg.[1] Das ist durchaus nicht eine aus Küchen- und Eßgewohnheiten gewordene Idee. Sie würde nie existieren, wenn nicht von vornherein allenthalben der Glauben bestände, daß die Reste bzw. Teile der erlegten Tiere das Wild anziehen. Becks Anschauung besagt also nur, daß z. B. das Erlegen bzw. Schlachten von Tieren vorausgehen muß, um irgendwelche positiven Zauberideen daran zu knüpfen. Daß der Gang umgekehrt ist, hat aber noch niemand behauptet. Primär wirkt z. B. auch die Zauberidee der Couvade, des Männerkindbettes. Es wird niemand einfallen, dieses etwa aus der sozialen Zweckmäßigkeit zu erklären, daß sich der Mann zur Zeit der Geburt nicht herumtreiben dürfe, woran sich dann die Idee angeschlossen habe, das Verhalten des Vaters beeinflusse den Zustand des Kindes.

Diesem Begriff des primären Zaubers und seinen Wirkungen hat der Berichterstatter selbst eine Arbeit gewidmet, „der Ursprung der Religion und Kunst“[2], die als „vorläufige Mitteilung“ gedacht und bezeichnet ist, weil die darin formulierte Auffassung nicht Selbstzweck ist, sondern in erster Linie die Wege bezeichnen soll, auf denen zahlreiche bisher wenig beachtete Tatsachen für die religiöse Forschung verwertet werden können. Den Beweis, daß der Ursprung so gewesen ist, will ich erst später an der Hand des übrigen Materials erbringen. Der Grundzug der religiösen Auffassung ist, daß mit der Menschwerdung jede noch so alltägliche Tätigkeit und jedes dem Bewußtsein sich aufdrängende Objekt, und zwar die nächstliegendsten und am meisten gebrauchten zuerst, einen Zaubergehalt aufwies, der von realer Tätigkeit und den wirklichen Eigenschaften des Objektes nicht getrennt

[1] Goddard *The Hupa, University of California Publications, Amer. Archaeol. and Ethnol.* I S. 22f. 78.

[2] *Globus* LXXXVI S. 321—327, 355—363, 375—379, 388—392, LXXXVII S. 333—337, 347—350, 380—384, 394—400, 413—419.

werden konnte. Der warme Hauch des Mundes und der Nase, der ausgestoßene Laut, die Speisen, die man aß, alle Exkremente, die zufälligen, bei jeder Tätigkeit entstehenden Geräusche und Bewegungen — allem wurde eine Wirkung zugeschrieben, eine Zauberkraft, die aber als etwas Natürliches, nicht als etwas Mystisches aufgefaßt wurde. Die Vermischung des Hauches und Speichels hatte z. B. wie der Blutbund die Fähigkeit, einander geneigt zu machen. Daher stammt die Sitte des Mundkusses und Nasengrußes. Der Hauch von Mund zu Mund scheint ferner zum Erzeugen eines lebendigen Kindes notwendig gewesen zu sein. Hauch und Speichel heilen, vertreiben tödliche Einflüsse und fördern Unternehmungen. Der Hauch kann töten. Mit all dem steht das Ausschlagen von Schneidezähnen vor der Heirat oder bei der Pubertät in Zusammenhang. Auch der Schmuck an den Öffnungen des Körpers, z. B. Nasen-, Lippen- und Ohrschmuck, ist zunächst zur Unterstützung dieser Zauberwirkungen, dann aber auch zum Schutze gegen das Eindringen zauberischer Substanzen angebracht worden. Ein anderer Gesichtspunkt ist die Bedeutung bildlicher Darstellung. Ein Bild gibt das Original in die Gewalt des Besitzers der Darstellung, es befähigt ihn auch, die Zauberkräfte des Originals auszuüben. Aus demselben Grunde werden Tiere nachgeahmt, einmal als Jagdzauber und dann, um ihre Zaubergaben auszuüben. Die Entstehung der bildenden Kunst und der Tiertänze ist allein auf diese Ideen zurückzuführen. Nachahmungen von irgendwelchen erwünschten Vorgängen machen diese wirklich. Ebenso ist die Sprache nicht aus dem Streben nach Mitteilung entstanden, sondern um durch Nachahmung des einer Substanz zukommenden Geräusches dieses in seine Gewalt zu bekommen. Nicht anders ist es ursprünglich mit dem Aussprechen ganzer Sätze: das Gesagte wird dadurch Wirklichkeit. Da jede Substanz in jedem ihm in Form, Farbe, Geruch, Gefühl usw. ähnlichen Gegenstande wirken kann, so ist das die folgenschwerste Eigenschaft

der Götter, denn diese sind zunächst wirkende Substanzen, Naturobjekte in weiterem Sinne. Kleine wirkende Substanzen können sich in größeren befinden. Es entsteht so z. B. der Glaube an Seelen im Menschen, die zunächst nichts Abstraktes sind. Götter zaubern vielfach auf dieselbe Weise, wie es früher alle Menschen, später nur besonders befähigte vermochten. Aus zaubernden Tieren und Menschen werden Götter ebenso wie aus allen wirkenden Substanzen, sofern die Entwickelung ihnen günstig ist. Nachahmungen von Göttern, d. h. von wirkenden Substanzen, erlauben den betreffenden Menschen, ähnlich wie bei den Tiertänzen die Zauberkraft der Götter selbst auszuüben. Die menschliche Zauberkraft wird in vollem Umfang oft erst bei der Pubertät, und zwar nicht durch die natürliche Entwickelung, sondern durch Zeremonien mitgeteilt, wie es überhaupt eine Menge Mittel gibt, um die Zauberkraft des Menschen zu erhöhen. Zum Teil bestehen diese Mittel in gewaltsamen Eingriffen in den Körper. Der Gang der Untersuchung wird am besten durch die Kapitelüberschriften dargetan: 1. der Zaubergesang der Tiere, 2. der Zauber der Defäkation, 3. der Kohabitation, 4. des Hauches, 5. der Tiertänze, 6. des Tanzes, 7. der Analogiezauber und der Geisterglaube, 8. der Zauber der Sprache und des Gesanges, 9. die Erhöhung der menschlichen Zauberkraft.

Wenn wir uns bisher im wesentlichen mit Arbeiten beschäftigt haben, die den Einfluß der nächsten Umgebung auf die Religion beleuchten, wollen wir uns nun der himmlischen Sphäre zuwenden, wo ein Mensch, ein Tier, ein Objekt nicht nur das ist, was unsere Sinne direkt damit verbinden, sondern die Sonne oder irgendeinen anderen himmlischen Gegenstand vorstellen. Leo Frobenius in seinem Buche „Das Zeitalter des Sonnengottes“[1] hat ganz recht, wenn er die Gestirne nicht zu den ersten religiös wirksamen Dingen rechnet. Nur

---

[1] Band I, Berlin 1904. XII und 420 Seiten.

hätte er nicht den „Animalismus“, d. h. die Verehrung von Tieren, und den „Manismus“, den Kult der Verstorbenen, dem „Solarismus“ vorausgehen lassen sollen. Denn wir wissen, daß nicht nur Tiere, sondern überhaupt nahe Objekte von früh an der Sitz von Zauberkräften waren. Mit der Bedeutung der Sonne hatten sie ihre Rolle durchaus nicht ausgespielt, sondern wurden als ihre Abbilder mit ihr eventuell identifiziert oder zu ihr in Beziehung gesetzt. Und vollends ist die Seelenlehre so enge mit dem Schicksal der Sonne und ihrem Verschwinden in dem Dunkel der Unterwelt verbunden, daß die Ausbildung der Seelenidee wohl bereits in den „Solarismus“ hineinfällt. Doch wollen wir uns durch diese teils ganz schemenhaften, teils zeitlich nicht richtig abgegrenzten Bestimmungen[1] die Freude an den, wenn auch nur vorläufigen, mythologischen Resultaten nicht schmälern lassen. Die Bedeutung des Buches beruht nämlich auf der Vergleichung vieler Gestirnmythen über die ganze Erde, wodurch die einzelnen Züge vieler Erzählungen oft sehr deutlich ihrem Ursprunge nach hervortreten. Auch seine absurde Anschauung, daß diese Mythen nicht an vielen oder gar nur an zwei Orten entstanden, sondern über die ganze Erde gewandert sind, will ich nur deswegen streifen, weil sich in der Tat merkwürdige Übereinstimmungen der Ideenfolge und scheinbar unwichtiger Einzelheiten zwischen weit entfernten Ländern finden, die zur Untersuchung der Frage der Übertragung anregen müssen. Aber selbst da würde zunächst immer die Vorfrage zu studieren sein: sind diese mythischen Einzelheiten und die ganze Erzählungsfolge wirklich auffällig oder den zum Mythus anregenden Naturverhältnissen nach zwingend. Denn wie jedes mythische Detail geworden ist, ist trotz dieses Buches natürlich noch lange nicht gelöst.

Fast die Hälfte der aufgezeichneten Mythenkomplexe bezieht sich auf das Verschlungenwerden des Sonnenhelden

[1] Vgl. meine Besprechung im *Globus* Bd. 87 S. 353.

bzw. der ganzen Menschheit durch einen Fisch, Drachen oder sonstiges Ungeheuer, die Irrfahrt in seinem Leibe von Westen nach Osten und endlich die Befreiung durch Aufschneiden des Körpers. Dieser Sonnenuntergangs- und -Aufgangsmythus ist nun auch in den Anfang der Dinge projiziert und zur Entstehung der Welt verwendet. Aus dem Fischleib, aus dem die Sonne hervorgeht, werden Himmel und Erde gebildet. Erwähnt seien aus den vielen Zügen dieses Abschnittes noch die Sonnenwendmythen, nach denen die Sonne gefangen oder der Sonnenvogel erbeutet oder der Sonnenheld von einer Schlange gebissen wird usw., so daß er ermattet und nur langsam fortkommt. Es folgen in dem Abschnitte „Göttinnen“ zunächst die Mythen von der conceptio immaculata, wo eine Jungfrau durch Verschlucken der Äquivalente des Sonnenballs und ähnliches den Sonnenhelden zur Welt bringt. Er wird ausgesetzt, treibt auf dem dunkeln Wasser, bis er aus seinem Gefängnis heraus kann. Mit Recht werden hier nun wieder die Ursprungsversionen der Welt der Geburt des Sonnenhelden an die Seite gestellt. Wie aus dem aufgeschnittenen Fisch die Sonne hervorkommt, wie der Held in seinem Gefängnis auf dem Wasser schwimmt, so schwimmt die Erde auf dem Wasser oder das Urei, aus dem der Sonnenvogel emporfliegt, während aus den Schalen Himmel und Erde werden — oder das Rohr, dem die ersten Menschen entsteigen. Wiederum spielt das Wasser eine große Rolle, wenn der Held durch einen Angelhaken, eine Harpune oder einen Pfeil (die Sonnenstrahlen) sich eine Geliebte heraushola, die in einigen Fällen Beziehungen zum Monde zu haben scheint. Auf die Sterne des Himmels scheinen auch die bekannten Schwanenjungfrauen zu deuten, die sich nach Ablegen ihrer Gewänder im Wasser baden, und von denen dann eine geraubt wird. Statt der Schwäne sind es an anderen Stellen der Erde Gänse, Papageien, Tauben, Fische und Seehunde. Ganz kurz werden dann die Mondmythen und die Plejadenmythen behandelt: z. B. die Mond-

gottheit als Frau des Sonnengottes, als Todes- und Schicksalsgöttin, als Wasser- und Webegöttin. Zum Schluß kommt das interessante Kapitel von den menschenfressenden Riesen, die sterben müssen, wenn die Sonne sie bescheint, oder sonstwie durch Feuer zugrunde gehen. Sie leben in Höhlen, stehen meist in naher Beziehung zum Wasser und haben viele Köpfe oder ein Auge. Diese Riesen sind die Sternbilder und einzelnen Sterne. Dem Sonnenhelden, der sie besiegt, steht hilfreich zur Seite eine Alte, der Mond.

Ein jeder wird hier auf Bekanntes stoßen. Auch die Deutungen sind zum größten Teile bereits von den einzelnen Philologien ausgesprochen. Frobenius' Verdienst ist aber die Ausbreitung über die Erde, so daß man viel sicherer schließen und nordische, griechische, semitische und andere Mythen der Kulturvölker durch afrikanische, ozeanische oder amerikanische erläutert und ergänzt sehen kann. Nur Tylor in „Primitive Culture" hat einen ähnlichen, wenn auch nur kurzen Anlauf in die allgemeine Mythologie unternommen.

Mythus und Kultus sind ursprünglich insofern eng miteinander verbunden, als beides zum Teil Naturvorgänge wiedergibt, der eine erzählend, der andere zum Zweck zauberischer Beeinflussung der Ereignisse. Sie stammen aus der gleichen Wurzel, und so wird das Verständnis des einen wesentlich durch das andere gefördert. Ja, es ist schwer, nur mit der Betrachtung des einen von beiden zu entscheidenden Ergebnissen zu kommen. Diesen Mangel bemerkt man auch vielfach an dem Buche von Frobenius. Dagegen konnte ich, mich auf beide Krücken stützend, die amerikanischen Flutsagen und damit zusammenhängende Probleme bis zu einem Grade von Sicherheit erklären, daß meines Erachtens auch den Flutsagen überhaupt, da in ihnen die gleichen Züge wiederkehren, im ganzen dieselbe Entstehung zuzuschreiben ist. Ich füge den Bericht über die Arbeit „Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten" des-

halb in diesen allgemeinen Teil ein[1] und bemerke zugleich, daß sich hier wesentliche Übereinstimmungen mit Useners Forschungen über die griechisch-westasiatischen Flutsagen ergeben.[2] Die alten Mexikaner und nördlichen Indianer fassen Morgen- und Abendröte als Wasser oder als Wasser und Feuer bzw. heißes Wasser auf. Von dort stammt der Regen, und alle Gewässer der Erde sind Abbilder davon. Da die Sonne beim Aufgang hindurch muß, so gebietet sie über den Regen, über Donner und Blitz. Mit dem Wasser der Morgenröte besiegt sie die Sterne. Deshalb besitzt das Wasser überhaupt Zauberkraft. Anderseits verfolgen die Sterne die untergehende Sonne mit der Abendröte, mit Wasser und Feuer, kochen sie im heißen Wasser usw. Altmexikanische Bilder zeigen den Sonnenball inmitten der Morgenröte, und daneben die getöteten Sterne. Andere Darstellungen geben an, daß sich das Wasser von der Morgen- zur Abendröte durch die ganze Unterwelt fortsetzt, und diesen Wasserweg muß die Sonne täglich wandern. Darauf beruhen die Flutmythen. In ihnen wird von der Rettung eines oder mehrerer Menschen mit Hilfe eines Unterweltstieres erzählt, das das Sonnenfeuer bzw. den Sonnengeleiter in der Unterwelt repräsentiert. Auch wird manchmal das Feuer mitgenommen. Die Rettung geschieht oft in einem engen, allseitig verschlossenen Behälter, z. B. einem hohlen Rohr, wie es der Wasserfahrt entspricht, oder einem ausgehöhlten Baumstamm, dem Urtypus der Arche. Die Landung geschieht auf einem Berge, dem Gegensatz der Erde zur Unterwelt, der sowohl im Osten wie im Westen durch einen jäh abfallenden Berg gekennzeichnet ist. Besondere Züge erhält die Flut dadurch, daß sie im Frühling besonders groß ist. Dann kommt die neue Sonne herauf und tötet in gewaltigem Kampf die Sterne des Winters, die Widersacher der Sonne,

[1] *Zeitschr. d. Ges. für Erdkunde zu Berlin* 1905, S. 361—380, 431—460.

[2] H. Usener *Die Sintflutmythen*, Bonn 1899. Besonders S. 284 ff.

die Übeltäter und Sünder, der mitgebrachte Same wird ausgestreut, die geretteten Tiere entsteigen der Arche, und die Natur erneut sich so. Die mitgenommenen Vögel, die öfters zur Untersuchung der Wasserfläche fliegen gelassen werden, sind eigentlich Abbilder der Sonne. Sie bringen nach dem Glauben der Indianer durch ihren Gesang oder ihre Farbe oder andere Eigenschaften das Sonnenfeuer hervor und sorgen ursprünglich mit ihren Schnäbeln und Flügeln dafür, daß das gewaltige Wasser der Morgenröte abläuft, gleichwie das im Mythus vom Sonnengott geschildert wird. Dieselbe Tätigkeit üben sie auch schon in der gleichartigen Urschöpfung der Erde aus dem Wasser aus. Überhaupt ist diese Urschöpfung nur die Darstellung der Neuschöpfung der Erde nach der Flut und also jene von dieser abzuleiten. Desgleichen ist die Wasserumgebung der Erde, die sich bezeichnenderweise auch bei vielen Binnenlandstämmen findet, nur von der ursprünglichen Auffassung der Morgen- und Abendröte entstanden. Wie ferner die Sonne inmitten einer Flut aus der Erde kommt, oder ihr analog der in der Flut gerettete Mensch, so lassen die Ursprungserzählungen der Indianer ihren Stamm häufig in einem Wasser aus der Erde heraufgelangen. Es wird so z. B. die Tradition vom Ursprung der Tolteken, des berühmten zentralamerikanischen Kulturstammes, als ein solcher Sonnenmythus erwiesen.

Eine allgemeineres Interesse bietende Arbeit trotz ihres speziellen Titels ist auch Paul Ehrenreichs Schrift: Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.[1] Wenn auch die Quellen über die südamerikanischen Mythen und Sagen nicht reichlich fließen, so hat der Verfasser doch den Versuch gemacht, außer ihrer Aufzählung nach Gruppen (Weltschöpfung; Kataklysmen, Flut

[1] Supplement zur *Zeitschrift für Ethnologie* 1905 107 S.

und Sinbrand; Himmel und Erde, Entstehung der Lebewesen; Sonne und Mond; Sterne und Sternbilder; Ahnherren und Heroen) auch Erklärungen über die Entstehung bzw. Bedeutung zu geben, Sagenkreise in Südamerika aufzustellen und den Zusammenhang mit nordamerikanischen und asiatischen Sagenelementen zu verfolgen. Dadurch wird ihm Gelegenheit gegeben, seine Ideen über Entstehung von Mythen und über Mythenwanderungen zu äußern. Sein Standpunkt darin ist der eines verständigen Eklektizismus ohne Aufstellung durchgreifender Grundzüge. Den Naturmythen räumt er einen ziemlich großen Spielraum ein, in dem Sinne, daß sie lediglich eine Wiedergabe des Geschauten und Erfahrenen in der Natur sind, aber nichts Allegorisches. Die Objekte spielen ihre Rolle in der Gestalt von Menschen und Tieren. Ehrenreich hat aber keine auch nur einigermaßen bestimmte Grenze der Naturmythen, sondern unter dem Titel der explanatorischen Mythen läßt er wunderbare, die menschlichen Verhältnisse übersteigende Vorgänge einfach als Erklärung von Sitten, von politischen Zuständen eventuell auch von geschichtlichen Ereignissen oder als Übertreibung von wirklichen elementaren Vorfällen gelten, so daß diese Erzählungen sich nicht von den Naturmythen unterscheiden. So seien die Amazonensagen trotz ihrer wunderbaren Einzelheiten einfach als eine Art Rechtfertigung der Männerbünde entstanden. Taldurchbrüche oder das Auffinden von marinen Muscheln im Binnenlande usw. hätten die Sintflutmythen hervorgerufen, Kampbrände die Erzählungen von Weltbränden, fossile Tierknochen zum Teil die Sagen von Riesen, usf. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß Erklärungen, die nicht alle Einzelheiten eines Mythus aufdecken, nicht als solche, sondern nur als Einfälle gelten können, die zwar unserem Empfinden entsprechen, aber nicht den ursprünglichen Gedanken der Eingeborenen angemessen zu sein brauchen. Eingehende Untersuchungen lassen sich da keinesfalls entbehren: hic Rhodus, hic salta. Das macht indessen seine

Ausführungen in keiner Weise geringwertiger, denn ihm kommt es in erster Linie auf eine kurze Einführung in die Natur und die literarischen Quellen der südamerikanischen Mythen an, die nur ganz kurz angedeutet und mit einem Wort der Erklärung begleitet werden. Soweit an anderen Stellen der Erde genauere Untersuchungen vorliegen, enthalten sie auch vieles Richtige, namentlich in der Deutung als Mondmythen. Doch werden diese anderseits auch zuweilen einseitig herangezogen. Der Zerstückelte ist z. B. in Griechenland und Nordamerika zuweilen auch die Sonne.[1]

Während alle wunderbaren Geschichten an der Hand des Zauberglaubens, d. h. des Kultus erklärt werden müssen, ist es möglich, ohne Rücksicht auf die Entstehung dieselben Züge auf bestimmten geographischen Gebieten zu verfolgen und räumliche Zusammenhänge zu konstruieren, sobald die Aufeinanderfolge derselben Einzelheiten oder die Häufung von übereinstimmenden Zügen bei verschiedenen Völkern auftritt. Für Südamerika stellt Ehrenreich besonders den Sagenkreis der Tupi-Guarani, den arowakischen und den karaibischen auf, sowie Akkulturationsgebiete, in denen Einflüsse von verschiedenen Seiten vorkommen. Eine Tabelle der Mythenelemente bei den einzelnen Stämmen würde hier sehr nützlich gewesen sein. Sehr vorsichtig wägt Ehrenreich schließlich ab, inwieweit Sagenelemente, die in Nord- und Südamerika und zugleich in Asien vorkommen, auf selbständiger Entstehung oder auf Übertragung beruhen, und kommt zu dem Schluß, daß eine ganze Reihe von Mythen längs der pazifischen Küste von Nord- nach Südamerika gewandert sind, z. B. die Geschichte des Austausches von Exkrementen, oder das Motiv der Trugheilung. Die Verbindung zwischen Ostasien, Nord- und Südamerika wird besonders an dem interessanten Motiv der magischen Flucht erörtert, das auch in Polynesien und Europa vorkommt. Alles in allem

[1] Vgl. meine in *Ilbergs Jahrbüchern* erscheinende Arbeit „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas". (Im Druck.)

erscheint auch in den meisten der angeführten Fälle ein endgültiges Urteil ohne die Erledigung der Entstehungsfrage nicht möglich, obwohl eine Wanderung immerhin wahrscheinlich ist. Den Ausspruch, daß die Göttermythen des aztekischen Pantheons Produkte priesterlicher Spekulation sind, wie der Verfasser bemerkt, möchte ich hier noch zurückweisen: sie beruhen, wie die Grundzüge der mythologischen Bilderschriften, durchaus auf volkstümlichen Anschauungen und müssen von hier aus erklärt werden. Alles in allem genommen ist die Schrift als erster Anfang freudig zu begrüßen.

Hieran sei es mir gestattet, einige Bemerkungen zu Albrecht Dieterichs bedeutsamem Buche Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion[1] anzuschließen, obwohl es die Naturvölker nicht anders als zu Parallelen verwendet und neben deutschen und europäischen Volksbräuchen im wesentlichen bei den Griechen und Römern verweilt. Wo aber sollte die Idee des Ganzen anders gewürdigt werden können als auf der Basis der Völkerkunde? Bezeichnet doch der Verfasser selbst den Tatbestand des religiösen Denkens der Naturvölker als „die sicherste, oft die einzige zuverlässige Grundlage, auf der einstweilen gebaut und der erstorbene Glaube in zäh festgehaltenen Volksbräuchen leibhaftig geschaut werden kann“. Das Thema des Buches wendet sich offensichtlich wie in den beiden vorher besprochenen Arbeiten von Frobenius und mir dem „Zeitalter des Sonnengottes“ zu, wo die Erde schon als Ganzes erfaßt wurde, wo der auf- und untergehende Sonnenball sie zu einer Einheit stempelte, wo nicht mehr Erde als Erde einen Zauber ausübte, sondern als Teil der großen Mutter, die die Gestirne, die Pflanzen und alles Lebendige aus ihrem Schoße gebiert. Heute existiert wohl sicherlich kein Volk, das nicht bis zu dieser Stufe emporgestiegen ist. Der Wechsel von Tag und Nacht, das Leben im Lichte und das unter-

---

[1] Leipzig und Berlin 1905, VI und 123 S.

irdische Totenreich im Anschluß an den Sonnenlauf: das sind verhältnismäßig frühe Kombinationen des menschlichen Denkens, so daß viele selbständigen, an besondere Objekte geknüpften Zauberideen von dieser großen Anschauung absorbiert werden konnten. Der Verfasser durfte daher aus dem vollen schöpfen. Es sind natürlich vornehmlich die Gebräuche, die sich an Geburt, Hochzeit und Tod, also an Werden und Vergehen knüpfen. Das neu geborene Kind wie der Sterbende werden auf die Erde gelegt. Das eine kommt aus der Erde heraus, der andere geht zur Wiedergeburt hinab. Kleine Kinder werden nicht verbrannt, sondern begraben, wahrscheinlich zur Erleichterung der Wiedergeburt. Erde verleiht dem Kind Kraft und Fähigkeiten, macht den Kranken gesund, erleichtert dem Sterbenden sein Leiden. Die angeführten zahlreichen Belege für die Anschauung, daß die Kinder aus Bächen, Teichen, Brunnen und Sümpfen kommen, von wo sie zum Teil der Storch bringt, scheint mir zweifellos eine Analogie des Sonnenaufgangs in dem See oder Sumpf der Morgenröte, wie die Indianer sie auffassen, gleichwie amerikanische Völker vielfach inmitten eines Wassers aus der Erde auf diese Welt kommen (vgl. die vorletzte Besprechung). Ebenso gelangt die Sonne auf ihrer Unterweltwasserfahrt von der Abend- zur Morgenröte in einem hohlen Rohr oder hohlen Baumstamme: das Kind wird im hohlen Baum zur Welt gebracht, gleichwie die Sonnensöhne bei den Hupa in Kalifornien vielfach im hohlen Baume geboren werden.[1] Endlich bedeutet der Fels oder Stein, aus dem die Kinder kommen, wohl den jäh zur Unterwelt abfallenden Berg im Osten, auf dem die Sonne geboren und der Sonnenheld bei der Sintflut gerettet wird. Es mag die Eigenschaft des Steines, den Funken zu erzeugen, hier mitgewirkt haben. Der Funken ist das Abbild der Sonne. Als Feuergarbe steigt der peruanische Viracocha, die Sonne, aus dem Felsen am Titicaca-

[1] Goddard *The Hupa university of California Publications, Amer. Archaeol. and Ethnol.* I, S. 160, 284.

see, dem Wasser der Morgenröte, aus dem auch die Sonnensöhne der Jnca stammen.[1] Diese Herkunft der Kinder gleich der Sonne aus der Unterwelt entspricht ganz dem Umstande, daß auch die Toten der untergehenden Sonne folgen, und daß selbst die Vegetationsgeister die Schicksale der Sonne teilen, ihr Eingehen in die Unterwelt im Winter und ihr Hervorkommen im Frühling.[2] Auch die Hockstellung der Toten gleich der Lage des Embryo auf die Wiedergeburt zu beziehen, erscheint mir in dieser Verbindung sehr der Beachtung wert. Dieterich führt sie übrigens nur in einer Anmerkung an, um alles Zweifelhafte möglichst auszuschalten. Man braucht dabei aber nicht bloß an eine Auferstehung als Mensch zu denken, sondern an den Zustand der Toten, die vielfach als Sterne von der Erde geboren werden oder im Frühling mit der neugeborenen Sonne auf die Oberwelt kommen, wie in Griechenland am Fest der Anthesterien u. dgl. m.

Sehr fruchtbar ist auch des Verfassers Beziehung phallischer Zeremonien und Symbole auf die Mutter Erde. Durch phallischen Analogiezauber wird sie zur Fruchtbarkeit gezwungen, ihr Leib mit einem als Phallus gestalteten Pfluge aufgerissen. Ein anderer treffender Gedanke Dieterichs geht dahin, daß der Phallus selbst der Gott ist, der Wachstum verursacht, ein Augenblicksgott, wie Usener sagt, oder, wenn man will, eine zaubernde Substanz. Ich möchte sogar weitergehen und annehmen, daß zur Wirkung des Phallus zunächst gar nicht der Gedanke an die Mutter Erde lebendig zu sein braucht. Das bezeugen meines Erachtens die zahlreichen phallischen Dämonen, die Nachkommen von zauberkräftigen Menschen, Tieren und anderen

[1] S. Bandelier im *American Anthropologist* 1904 und meine Besprechung im folgenden amerikanischen Bericht. Daß die europäischen und antiken Ideen ebenfalls Unterweltwasserfahrten der Sonnendämonen gleich den amerikanischen aufweisen, habe ich in *Ilbergs Jahrbüchern* in einem Aufsatz „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas" (im Druck) kurz berührt. [2] A. a. O.

Orgien. Der Zauberakt wirkt unmittelbar, weil erfahrungsgemäß durch die Tätigkeit des Phallus Frucht erzeugt wird. (Vgl. Globus 85, S. 358 ff.)

Amerika

Nordamerika

Indianer der Nordwestküste. Obwohl der Selischstamm der Síciatl an der Küste von Britisch-Columbia seit zwei Generationen seine heidnischen Gebräuche aufgegeben hat, hat Charles Hill Tout während eines Aufenthaltes von fast einem Monat im Jahre 1902 außer einigen Mythen noch manches von ihren alten Bräuchen in Erfahrung bringen können: Report on the Ethnologie of the Síciatl.[1]) Wie bei den Selischstämmen weiter im Inneren glaubte man alle, die sich als Jäger, Fischer, Krieger, Läufer oder sonst auszeichneten und besonders die Schamanen im Besitz übernatürlicher Helfer (sulia), die man durch körperliche Übungen und langes Fasten erwarb. Einige von den Kindern, aus denen man große Jäger machen wollte, wurden in kastenähnlichen Verschlägen abgesondert, und nie durfte ihnen das Haar geschnitten werden. Eine Umdeutung hat meines Erachtens bereits das frühere teilweise Fasten der Knaben und Mädchen während zehn Tagen bei der Pubertät erfahren, das in einem Raume über dem Familienbette stattfand: der Knabe sollte sich auf die Entbehrungen des Jägerlebens vorbereiten und Anlagen zu wollüstigem Leben vertreiben. Das Mädchen aber sollte auf diese Weise dazu erzogen werden, daß es seinem zukünftigen Manne nicht die besten Bissen wegnehme. Merkwürdigerweise war hier von den vielen geheimen Gesellschaften der benachbarten Kwakiutl nichts zu merken, obwohl zwei von den vier Unterabteilungen der Síciatl von den Kwakiutl stammen sollten. Dadurch wird Boas Ansicht bestätigt, daß die Kwakiutl diese

[1]) *Journal of the Anthrop. Inst. of Great Brit.* XXXIV (1904) S. 20—91.

Einrichtungen erst in späterer Zeit bekommen haben. Von den Mythen ist eine, „die Sonnenmythe“, von den Thompsonindianern des Inneren herübergewandert.

Kalifornische Indianer. Sehr tatkräftig wird nun auch die Erforschung der kalifornischen Stämme in Angriff genommen, besonders nachdem sich die Universität von Kalifornien in Berkeley dieser Studien angenommen hat. Aus dieser Tätigkeit ist das aus zwei Teilen bestehende Buch über den Athabaskenstamm der Hupa von Pliny Earle Goddard, Life and Culture of the Hupa und Hupa Texts[1] hervorgegangen. Der Verfasser hat sich über drei Jahre 1897—1900 in der Hupatal-Reservation aufgehalten und auch später einige Reisen dorthin unternommen. Das zur Religion zu rechnende Material wird hauptsächlich unter den Abschnitten Diseases and their Cures, Burial Customs und Religion vorgetragen. In gedrängter Kürze reiht der Verfasser eine Menge eigentümlicher Sitten und Anschauungen auf, die durchsichtig genug sind, um keinen Zweifel über die Entstehung aufkommen zu lassen. Der Schmerz ist eine Substanz, und das bemerkbare Ergebnis einer Krankheit ist zugleich das Objekt, mit dem das betreffende Glied kämpft. Ist z. B. ein Fuß geschwollen, so heißt es, etwas kämpft mit dem Fuße. An allerhand Orten wohnen Substanzen, die sich zum Teil bewegen können oder kleinen Menschen ähneln, und diese verursachen bestimmte Krankheiten. Der tanzende Schamane stellt die Krankheit und ihre Ursache fest, der „saugende“ beseitigt sie. Vielfach werden Medizinen gebraucht, wobei aber das Aussprechen von Zauberformeln, die auf die erste Heilung Bezug haben, das Wichtigste ist. Hauptmittel zur Vertreibung von Krankheiten sind bestimmte Tänze, zu deren Ausführung wiederum eine Zauberformel gehört. Wer sie kennt, führt den Tanz der übrigen an. Bei den Begräbnissen ist besonders die Reinigung des nächsten Verwandten interessant,

[1] *University of California Publications. American Archaeology and Ethnology I* Berkeley 1903—1904. 378 S.

der den Leichnam besorgt und das Grab gräbt. Ein Priester sagt den Reinigungszauber über einem Korbe Medizin her. Die Formel erzählt von dem ersten Tod und Begräbnis, von der Furcht des Volkes vor dem Vater, der sein Kind begraben hat und von des Vaters Suchen nach einer Medizin, um den Körper wieder herzustellen. Wenn nachher der Priester die Medizin auf den Verunreinigten anwendet, sagt er: „dieses wird deinen Körper neu machen, du wirst wieder Glück auf der Jagd, beim Fischfang und beim Spiel haben.“ Kurz, aus diesem und allen anderen Reinigungsgebräuchen der Hupa geht die Uranschauung von dem Einfluß des Leichnams auf die Angehörigen und der Ursprung der Trauergebräuche als Abwehrmaßregel gegen diesen Einfluß klar hervor.

Über die Gottheiten erzählt Goddard nur einiges auszugsweise, was nachher im zweiten Teil unter den Mythen folgt. Man sieht so recht, wie wenig die praktische Religion, der Kult, mit diesen Gottheiten zu tun hat. Es sei nur erwähnt, daß die weniger heilbringenden Gestalten viele Sonnenschicksale aufweisen, z. B. die Geburt im hohlen Baum, das schnelle Heranwachsen usw. Auch eine Flut zur Vertilgung der schlechten Menschen — d. h. also der Sterne beim Aufgehen der Frühlingssonne — fehlt nicht. Sehr bemerkenswert ist die Anschauung, daß Rauch auf den Bergen erschien, zur Zeit als der Held oder die Indianer auf die Welt kamen. Ich glaube, man muß auch dieses der Sonnengeburt im Wasser oder im Wasser und Feuer der Morgenröte an die Seite stellen, welch ersteres beim Heraufkommen der Völker auf die Erde gleichfalls auftritt. Bevor das Feuer (der Sonne) erscheint, muß zuerst der Rauch sichtbar sein. Und daß alte Menschen früher durch ein Schwitzbad wieder die Jugend erhielten, entspricht der Erzählung von dem im heißen Wasser — d. h. dem heißen Wasser der Morgenröte — gekochten Sonnenhelden in Amerika, wodurch sie sich erst als Sonnensöhne erweisen und zugleich von allen Gebrechen frei werden.

Die Kapitel über Feste und Tänze rechnet Goddard mit Recht ohne weiteres der Religion zu. Die ersteren haben den Zweck, für Lebensmittel an Tieren und Früchten, für warmen Regen und Wind, für das Aufhören des Frostes oder ungünstigen Regens u. dgl. m. zu sorgen, die Tänze sollen unter anderem Krankheit und Unheil abwenden. Obwohl die Feiern nicht mehr in voller Kraft bestehen, hat der Verfasser doch manche Einzelheiten über den Verlauf beibringen können, die zum Teil in den Texten des zweiten Teiles durch die ausführliche Niederschrift der Zauberformeln weitere Beleuchtung erfahren. Im Frühling z. B. wird, bevor überhaupt Lachse gefangen sind, mit dem ersten Lachs eine „Medizin“ vorgenommen, um Überfluß an gutem Lachs und so Nahrung jeder Art zu erlangen und diesen zu weihen, damit Menschen und Tiere mit geringer Menge gesättigt würden. Eine lange Zauberformel wird über dem Lachs ausgesprochen, die von der Schaffung des ersten Lachses, seiner Reise vom Fluß in den Ozean und zurück, dem Töten, Kochen und Essen desselben erzählt und alle Gesetze erwähnt, die mit Fischen und Lachsen in Zusammenhang stehen. Man sieht, wie hier die mythische Zeit und die Götter wie bei fast allen Formeln der Art hineingezogen werden, obwohl die Zauberwirkung eigentlich in der bloßen Aufzählung der Tatsache des früheren Entstehens, Fangens, Zerlegens, Kochens, Essens usw. des Lachses liegt.[1]

Von den Texten, die im Original mit Interlinear- und freier Übersetzung gegeben sind, behandelt der kleinere Teil von etwa 100 Seiten Mythen, in denen die Gestalten der Götter vorkommen, und Erzählungen, der größere aber von 160 Seiten bezieht sich auf die Tänze und Feste und bildet so ein ungemein wichtiges Material zum Verständnis des Kultus. Die zahlreichen Zaubersprüche darunter beziehen sich nicht

[1] Vgl. auch zur Erklärung das über die Behandlung der Hirsche bei den Hupa Gesagte (vorher bei der Besprechung von Beck, die Nachahmung).

[illegible] Heilung von Krankheiten, auf Feste und Tänze, [illegible] für die Mutter bei der Geburt, für das [illegible] Überschreiten eines Flusses bei Hochwasser, für [illegible] für das Korbflechten, für alle Arten [illegible] usf. zur Abwehr jedes Übels und zur [illegible].

[illegible] Buche an Bedeutung [illegible] die umfangreiche Arbeit von [illegible] Maidu"[1], wo das [illegible] betitelten Abschnitt [illegible] (S. 333—346) erwähnt [illegible] Beschränkungen für Mann und Frau [illegible] und Geburt des Kindes bemerkenswert [illegible] die umständlichen Pubertätszeremonien [illegible] Tänze, Singen, Ohrdurchbohren. [illegible] während die Knaben [illegible] Trauergebräuche, insbesondere die [illegible] die Leiche zubereiten [illegible] Verbrennungszeremonie im Herbst, wobei [illegible] als Gabe für den Toten [illegible] und zwar während mehrerer aufeinanderfolgender [illegible] Maidu dagegen veranstalten [illegible] für die einzelne Person ein oder zwei Jahre nach [illegible] wird der Tote dabei durch eine Puppe [illegible], wenn er Mitglied der Geheimgesellschaft oder — [illegible] einer Frau — wenn sie reich war. Beerdigung ist [illegible] nur bei den nordwestlichen Maidu kommt [illegible] Verbrennung vor. Die Hütte des Verstorbenen [illegible] verbrannt. — Die Seele [illegible] ihrer Abreise [illegible] Totenland alle Plätze, an die sie [illegible] und wiederholt mit großer [illegible] alle Taten [illegible] Lebens (Sacramento[illegible]). [illegible] Maidu

[1] Bulletin of the American [illegible] S. 119—346 [illegible] 1905.

geht sie nach Osten zum himmlischen Tal, die Milchstraße ist der Totenweg. Der am Nachmittag Sterbende folgt der Sonne durch die Unterwelt nach Osten. Die Welt schwimmt auf dem Wasser, ist aber an fünf Seilen verankert, augenscheinlich damit die Sonne auf ihrer unterirdischen Wasserfahrt von Westen nach Osten ungehindert hindurch kann. — Eine Ur-Sintflutsage berichtet von dem Kampf des Schöpfers (meines Erachtens die Sonne) mit dem Coyote, seinem Mitschöpfer (meines Erachtens das unterirdische Feuer, die Sterne[1]). Der Schöpfer sucht ihn vergeblich durch eine Flut (die Morgenröte) zu vernichten, wobei sich ersterer selbst und die Seinen auf einem steinernen Kanu rettet. — Es folgt der Abschnitt über den Schamanismus. Es gibt an den westlichen Abhängen der Sierra Nevada (foot hill tribe) heilende (durch Aussaugen usw.) und träumende Schamanen, die im Traume mit Geistern verkehren. Die „Träumer“ halten Winterversammlungen im Tanzhaus, früher auch einen jährlichen Tanz, ab, bei dem einer den anderen durch Zaubertanz zu überwinden suchte. Sie schleuderten (unsichtbare) Gifte mit den Händen und vermittelst starken Atmens. Bei den nordöstlichen Maidu muß der Sohn nach dem Tode seines Vaters, falls er Schamane gewesen ist, ebenfalls Schamane werden, denn ihn besuchen in den Träumen fortwährend die Geister, von denen schon seine Vorfahren träumten, und würden ihn töten, wenn er sich ihnen nicht freundlich erwiese und sich mit ihnen einließe. Die Vorbereitungen, um Schamane zu werden, bestehen in rastlosem Tanzen, um die Geister zu gewinnen, in dem Durchbohren der Ohren, worauf der Novize auf die Berge träumen geht, u. dgl. m. — Sehr wichtig sind die Tänze. Tiertänze, bei denen die Tiere in Bewegung und Lauten nachgeahmt werden, kommen besonders bei den nordwestlichen Maidu vor. Die Tänzer tragen die Haut des Tieres oder Schmuck, die es

[1] Vgl. *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde*, Berlin 1905, S. 384 ff., und meine Besprechung vorher.

hätte er nicht den „Animalismus“, d. h. die Verehrung von Tieren, und den „Manismus“, den Kult der Verstorbenen, dem „Solarismus“ vorausgehen lassen sollen. Denn wir wissen, daß nicht nur Tiere, sondern überhaupt nahe Objekte von früh an der Sitz von Zauberkräften waren. Mit der Bedeutung der Sonne hatten sie ihre Rolle durchaus nicht ausgespielt, sondern wurden als ihre Abbilder mit ihr eventuell identifiziert oder zu ihr in Beziehung gesetzt. Und vollends ist die Seelenlehre so enge mit dem Schicksal der Sonne und ihrem Verschwinden in dem Dunkel der Unterwelt verbunden, daß die Ausbildung der Seelenidee wohl bereits in den „Solarismus“ hineinfällt. Doch wollen wir uns durch diese teils ganz schemenhaften, teils zeitlich nicht richtig abgegrenzten Bestimmungen[1] die Freude an den, wenn auch nur vorläufigen, mythologischen Resultaten nicht schmälern lassen. Die Bedeutung des Buches beruht nämlich auf der Vergleichung vieler Gestirnmythen über die ganze Erde, wodurch die einzelnen Züge vieler Erzählungen oft sehr deutlich ihrem Ursprunge nach hervortreten. Auch seine absurde Anschauung, daß diese Mythen nicht an vielen oder gar nur an zwei Orten entstanden, sondern über die ganze Erde gewandert sind, will ich nur deswegen streifen, weil sich in der Tat merkwürdige Übereinstimmungen der Ideenfolge und scheinbar unwichtiger Einzelheiten zwischen weit entfernten Ländern finden, die zur Untersuchung der Frage der Übertragung anregen müssen. Aber selbst da würde zunächst immer die Vorfrage zu studieren sein: sind diese mythischen Einzelheiten und die ganze Erzählungsfolge wirklich zufällig oder den zum Mythus anregenden Naturverhältnissen nach zwingend. Denn wie jedes mythische Detail geworden ist, ist trotz dieses Buches natürlich noch lange nicht gelöst.

Fast die Hälfte der aufgezeichneten Mythenkomplexe bezieht sich auf das Verschlungenwerden des Sonnenhelden

[1] Vgl. meine Besprechung im *Globus* Bd. 87 S. 353.

bzw. der ganzen Menschheit durch einen Fisch, Drachen oder sonstiges Ungeheuer, die Irrfahrt in seinem Leibe von Westen nach Osten und endlich die Befreiung durch Aufschneiden des Körpers. Dieser Sonnenuntergangs- und -Aufgangsmythus ist nun auch in den Anfang der Dinge projiziert und zur Entstehung der Welt verwendet. Aus dem Fischleib, aus dem die Sonne hervorgeht, werden Himmel und Erde gebildet. Erwähnt seien aus den vielen Zügen dieses Abschnittes noch die Sonnenwendmythen, nach denen die Sonne gefangen oder der Sonnenvogel erbeutet oder der Sonnenheld von einer Schlange gebissen wird usw., so daß er ermattet und nur langsam fortkommt. Es folgen in dem Abschnitte „Göttinnen" zunächst die Mythen von der conceptio immaculata, wo eine Jungfrau durch Verschlucken der Äquivalente des Sonnenballs und ähnliches den Sonnenhelden zur Welt bringt. Er wird ausgesetzt, treibt auf dem dunkeln Wasser, bis er aus seinem Gefängnis heraus kann. Mit Recht werden hier nun wieder die Ursprungsversionen der Welt der Geburt des Sonnenhelden an die Seite gestellt. Wie aus dem aufgeschnittenen Fisch die Sonne hervorkommt, wie der Held in seinem Gefängnis auf dem Wasser schwimmt, so schwimmt die Erde auf dem Wasser oder das Urei, aus dem der Sonnenvogel emporfliegt, während aus den Schalen Himmel und Erde werden — oder das Rohr, dem die ersten Menschen entsteigen. Wiederum spielt das Wasser eine große Rolle, wenn der Held durch einen Angelhaken, eine Harpune oder einen Pfeil (die Sonnenstrahlen) sich eine Geliebte herausholt, die in einigen Fällen Beziehungen zum Monde zu haben scheint. Auf die Sterne des Himmels scheinen auch die bekannten Schwanenjungfrauen zu deuten, die sich nach Ablegen ihrer Gewänder im Wasser baden, und von denen dann eine geraubt wird. Statt der Schwäne sind es an anderen Stellen der Erde Gänse, Papageien, Tauben, Fische und Seehunde. Ganz kurz werden dann die Mondmythen und die Plejadenmythen behandelt: z. B. die Mond-

gottheit als Frau des Sonnengottes, als Todes- und Schicksalsgöttin, als Wasser- und Webegöttin. Zum Schluß kommt das interessante Kapitel von den menschenfressenden Riesen, die sterben müssen, wenn die Sonne sie bescheint, oder sonstwie durch Feuer zugrunde gehen. Sie leben in Höhlen, stehen meist in naher Beziehung zum Wasser und haben viele Köpfe oder ein Auge. Diese Riesen sind die Sternbilder und einzelnen Sterne. Dem Sonnenhelden, der sie besiegt, steht hilfreich zur Seite eine Alte, der Mond.

Ein jeder wird hier auf Bekanntes stoßen. Auch die Deutungen sind zum größten Teile bereits von den einzelnen Philologien ausgesprochen. Frobenius' Verdienst ist aber die Ausbreitung über die Erde, so daß man viel sicherer schließen und nordische, griechische, semitische und andere Mythen der Kulturvölker durch afrikanische, ozeanische oder amerikanische erläutert und ergänzt sehen kann. Nur Tylor in „Primitive Culture“ hat einen ähnlichen, wenn auch nur kurzen Anlauf in die allgemeine Mythologie unternommen.

Mythus und Kultus sind ursprünglich insofern eng miteinander verbunden, als beides zum Teil Naturvorgänge wiedergibt, der eine erzählend, der andere zum Zweck zauberischer Beeinflussung der Ereignisse. Sie stammen aus der gleichen Wurzel, und so wird das Verständnis des einen wesentlich durch das andere gefördert. Ja, es ist schwer, nur mit der Betrachtung des einen von beiden zu entscheidenden Ergebnissen zu kommen. Diesen Mangel bemerkt man auch vielfach an dem Buche von Frobenius. Dagegen konnte ich, mich auf beide Krücken stützend, die amerikanischen Flutsagen und damit zusammenhängende Probleme bis zu einem Grade von Sicherheit erklären, daß meines Erachtens auch den Flutsagen überhaupt, da in ihnen die gleichen Züge wiederkehren, im ganzen dieselbe Entstehung zuzuschreiben ist. Ich füge den Bericht über die Arbeit „Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten“ des-

halb in diesen allgemeinen Teil ein[1] und bemerke zugleich, daß sich hier wesentliche Übereinstimmungen mit Useners Forschungen über die griechisch-westasiatischen Flutsagen ergeben.[2] Die alten Mexikaner und nördlichen Indianer fassen Morgen- und Abendröte als Wasser oder als Wasser und Feuer bzw. heißes Wasser auf. Von dort stammt der Regen, und alle Gewässer der Erde sind Abbilder davon. Da die Sonne beim Aufgang hindurch muß, so gebietet sie über den Regen, über Donner und Blitz. Mit dem Wasser der Morgenröte besiegt sie die Sterne. Deshalb besitzt das Wasser überhaupt Zauberkraft. Anderseits verfolgen die Sterne die untergehende Sonne mit der Abendröte, mit Wasser und Feuer, kochen sie im heißen Wasser usw. Altmexikanische Bilder zeigen den Sonnenball inmitten der Morgenröte, und daneben die getöteten Sterne. Andere Darstellungen geben an, daß sich das Wasser von der Morgen- zur Abendröte durch die ganze Unterwelt fortsetzt, und diesen Wasserweg muß die Sonne täglich wandern. Darauf beruhen die Flutmythen. In ihnen wird von der Rettung eines oder mehrerer Menschen mit Hilfe eines Unterweltstieres erzählt, das das Sonnenfeuer bzw. den Sonnengeleiter in der Unterwelt repräsentiert. Auch wird manchmal das Feuer mitgenommen. Die Rettung geschieht oft in einem engen, allseitig verschlossenen Behälter, z. B. einem hohlen Rohr, wie es der Wasserfahrt entspricht, oder einem ausgehöhlten Baumstamm, dem Urtypus der Arche. Die Landung geschieht auf einem Berge, dem Gegensatz der Erde zur Unterwelt, der sowohl im Osten wie im Westen durch einen jäh abfallenden Berg gekennzeichnet ist. Besondere Züge erhält die Flut dadurch, daß sie im Frühling besonders groß ist. Dann kommt die neue Sonne herauf und tötet in gewaltigem Kampf die Sterne des Winters, die Widersacher der Sonne,

[1] *Zeitschr. d. Ges. für Erdkunde zu Berlin* 1905, S. 361—380, 431—460.

[2] H. Usener *Die Sintflutmythen*, Bonn 1899. Besonders S. 234 ff.

die Übeltäter und Sünder, der mitgebrachte Same wird ausgestreut, die geretteten Tiere entsteigen der Arche, und die Natur erneut sich so. Die mitgenommenen Vögel, die öfters zur Untersuchung der Wasserfläche fliegen gelassen werden, sind eigentlich Abbilder der Sonne. Sie bringen nach dem Glauben der Indianer durch ihren Gesang oder ihre Farbe oder andere Eigenschaften das Sonnenfeuer hervor und sorgen ursprünglich mit ihren Schnäbeln und Flügeln dafür, daß das gewaltige Wasser der Morgenröte abläuft, gleichwie das im Mythus vom Sonnengott geschildert wird. Dieselbe Tätigkeit üben sie auch schon in der gleichartigen Urschöpfung der Erde aus dem Wasser aus. Überhaupt ist diese Urschöpfung nur die Darstellung der Neuschöpfung der Erde nach der Flut und also jene von dieser abzuleiten. Desgleichen ist die Wasserumgebung der Erde, die sich bezeichnenderweise auch bei vielen Binnenlandstämmen findet, nur von der ursprünglichen Auffassung der Morgen- und Abendröte entstanden. Wie ferner die Sonne inmitten einer Flut aus der Erde kommt, oder ihr analog der in der Flut gerettete Mensch, so lassen die Ursprungserzählungen der Indianer ihren Stamm häufig in einem Wasser aus der Erde heraufgelangen. Es wird so z. B. die Tradition vom Ursprung der Tolteken, des berühmten zentralamerikanischen Kulturstammes, als ein solcher Sonnenmythus erwiesen.

Eine allgemeineres Interesse bietende Arbeit trotz ihres speziellen Titels ist auch Paul Ehrenreichs Schrift: Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt.[1] Wenn auch die Quellen über die südamerikanischen Mythen und Sagen nicht reichlich fließen, so hat der Verfasser doch den Versuch gemacht, außer ihrer Aufzählung nach Gruppen (Weltschöpfung; Kataklysmen, Flut

[1] Supplement zur *Zeitschrift für Ethnologie* 1905 107 S.

und Sinbrand; Himmel und Erde, Entstehung der Lebewesen; Sonne und Mond; Sterne und Sternbilder; Ahnherren und Heroen) auch Erklärungen über die Entstehung bzw. Bedeutung zu geben, Sagenkreise in Südamerika aufzustellen und den Zusammenhang mit nordamerikanischen und asiatischen Sagenelementen zu verfolgen. Dadurch wird ihm Gelegenheit gegeben, seine Ideen über Entstehung von Mythen und über Mythenwanderungen zu äußern. Sein Standpunkt darin ist der eines verständigen Eklektizismus ohne Aufstellung durchgreifender Grundzüge. Den Naturmythen räumt er einen ziemlich großen Spielraum ein, in dem Sinne, daß sie lediglich eine Wiedergabe des Geschauten und Erfahrenen in der Natur sind, aber nichts Allegorisches. Die Objekte spielen ihre Rolle in der Gestalt von Menschen und Tieren. Ehrenreich hat aber keine auch nur einigermaßen bestimmte Grenze der Naturmythen, sondern unter dem Titel der explanatorischen Mythen läßt er wunderbare, die menschlichen Verhältnisse übersteigende Vorgänge einfach als Erklärung von Sitten, von politischen Zuständen eventuell auch von geschichtlichen Ereignissen oder als Übertreibung von wirklichen elementaren Vorfällen gelten, so daß diese Erzählungen sich nicht von den Naturmythen unterscheiden. So seien die Amazonensagen trotz ihrer wunderbaren Einzelheiten einfach als eine Art Rechtfertigung der Männerbünde entstanden. Taldurchbrüche oder das Auffinden von marinen Muscheln im Binnenlande usw. hätten die Sintflutmythen hervorgerufen, Kampbrände die Erzählungen von Weltbränden, fossile Tierknochen zum Teil die Sagen von Riesen, usf. Man darf sich aber nicht verhehlen, daß Erklärungen, die nicht alle Einzelheiten eines Mythus aufdecken, nicht als solche, sondern nur als Einfälle gelten können, die zwar unserem Empfinden entsprechen, aber nicht den ursprünglichen Gedanken der Eingeborenen angemessen zu sein brauchen. Eingehende Untersuchungen lassen sich da keinesfalls entbehren: hic Rhodus, hic salta. Das macht indessen seine

Ausführungen in keiner Weise geringwertiger, denn ihm kommt es in erster Linie auf eine kurze Einführung in die Natur und die literarischen Quellen der südamerikanischen Mythen an, die nur ganz kurz angedeutet und mit einem Wort der Erklärung begleitet werden. Soweit an anderen Stellen der Erde genauere Untersuchungen vorliegen, enthalten sie auch vieles Richtige, namentlich in der Deutung als Mondmythen. Doch werden diese anderseits auch zuweilen einseitig herangezogen. Der Zerstückelte ist z. B. in Griechenland und Nordamerika zuweilen auch die Sonne.[1]

Während alle wunderbaren Geschichten an der Hand des Zauberglaubens, d. h. des Kultus erklärt werden müssen, ist es möglich, ohne Rücksicht auf die Entstehung dieselben Züge auf bestimmten geographischen Gebieten zu verfolgen und räumliche Zusammenhänge zu konstruieren, sobald die Aufeinanderfolge derselben Einzelheiten oder die Häufung von übereinstimmenden Zügen bei verschiedenen Völkern auftritt. Für Südamerika stellt Ehrenreich besonders den Sagenkreis der Tupi-Guarani, den arowakischen und den karaibischen auf, sowie Akkulturationsgebiete, in denen Einflüsse von verschiedenen Seiten vorkommen. Eine Tabelle der Mythenelemente bei den einzelnen Stämmen würde hier sehr nützlich gewesen sein. Sehr vorsichtig wägt Ehrenreich schließlich ab, inwieweit Sagenelemente, die in Nord- und Südamerika und zugleich in Asien vorkommen, auf selbständiger Entstehung oder auf Übertragung beruhen, und kommt zu dem Schluß, daß eine ganze Reihe von Mythen längs der pazifischen Küste von Nord- nach Südamerika gewandert sind, z. B. die Geschichte des Austausches von Exkrementen, oder das Motiv der Trugheilung. Die Verbindung zwischen Ostasien, Nord- und Südamerika wird besonders an dem interessanten Motiv der magischen Flucht erörtert, das auch in Polynesien und Europa vorkommt. Alles in allem

[1] Vgl. meine in *Ilbergs Jahrbüchern* erscheinende Arbeit „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas". (Im Druck.)

erscheint auch in den meisten der angeführten Fälle ein endgültiges Urteil ohne die Erledigung der Entstehungsfrage nicht möglich, obwohl eine Wanderung immerhin wahrscheinlich ist. Den Ausspruch, daß die Göttermythen des aztekischen Pantheons Produkte priesterlicher Spekulation sind, wie der Verfasser bemerkt, möchte ich hier noch zurückweisen: sie beruhen, wie die Grundzüge der mythologischen Bilderschriften, durchaus auf volkstümlichen Anschauungen und müssen von hier aus erklärt werden. Alles in allem genommen ist die Schrift als erster Anfang freudig zu begrüßen.

Hieran sei es mir gestattet, einige Bemerkungen zu Albrecht Dieterichs bedeutsamem Buche Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion[1] anzuschließen, obwohl es die Naturvölker nicht anders als zu Parallelen verwendet und neben deutschen und europäischen Volksbräuchen im wesentlichen bei den Griechen und Römern verweilt. Wo aber sollte die Idee des Ganzen anders gewürdigt werden können als auf der Basis der Völkerkunde? Bezeichnet doch der Verfasser selbst den Tatbestand des religiösen Denkens der Naturvölker als „die sicherste, oft die einzige zuverlässige Grundlage, auf der einstweilen gebaut und der erstorbene Glaube in zäh festgehaltenen Volksbräuchen leibhaftig geschaut werden kann“. Das Thema des Buches wendet sich offensichtlich wie in den beiden vorher besprochenen Arbeiten von Frobenius und mir dem „Zeitalter des Sonnengottes“ zu, wo die Erde schon als Ganzes erfaßt wurde, wo der auf- und untergehende Sonnenball sie zu einer Einheit stempelte, wo nicht mehr Erde als Erde einen Zauber ausübte, sondern als Teil der großen Mutter, die die Gestirne, die Pflanzen und alles Lebendige aus ihrem Schoße gebiert. Heute existiert wohl sicherlich kein Volk, das nicht bis zu dieser Stufe emporgestiegen ist. Der Wechsel von Tag und Nacht, das Leben im Lichte und das unter-

[1] Leipzig und Berlin 1905, VI und 123 S.

irdische Totenreich im Anschluß an den Sonnenlauf: das sind verhältnismäßig frühe Kombinationen des menschlichen Denkens, so daß viele selbständigen, an besondere Objekte geknüpften Zauberideen von dieser großen Anschauung absorbiert werden konnten. Der Verfasser durfte daher aus dem vollen schöpfen. Es sind natürlich vornehmlich die Gebräuche, die sich an Geburt, Hochzeit und Tod, also an Werden und Vergehen knüpfen. Das neu geborene Kind wie der Sterbende werden auf die Erde gelegt. Das eine kommt aus der Erde heraus, der andere geht zur Wiedergeburt hinab. Kleine Kinder werden nicht verbrannt, sondern begraben, wahrscheinlich zur Erleichterung der Wiedergeburt. Erde verleiht dem Kind Kraft und Fähigkeiten, macht den Kranken gesund, erleichtert dem Sterbenden sein Leiden. Die angeführten zahlreichen Belege für die Anschauung, daß die Kinder aus Bächen, Teichen, Brunnen und Sümpfen kommen, von wo sie zum Teil der Storch bringt, scheint mir zweifellos eine Analogie des Sonnenaufgangs in dem See oder Sumpf der Morgenröte, wie die Indianer sie auffassen, gleichwie amerikanische Völker vielfach inmitten eines Wassers aus der Erde auf diese Welt kommen (vgl. die vorletzte Besprechung). Ebenso gelangt die Sonne auf ihrer Unterweltwasserfahrt von der Abend- zur Morgenröte in einem hohlen Rohr oder hohlen Baumstamme: das Kind wird im hohlen Baum zur Welt gebracht, gleichwie die Sonnensöhne bei den Hupa in Kalifornien vielfach im hohlen Baume geboren werden.[1] Endlich bedeutet der Fels oder Stein, aus dem die Kinder kommen, wohl den jäh zur Unterwelt abfallenden Berg im Osten, auf dem die Sonne geboren und der Sonnenheld bei der Sintflut gerettet wird. Es mag die Eigenschaft des Steines, den Funken zu erzeugen, hier mitgewirkt haben. Der Funken ist das Abbild der Sonne. Als Feuergarbe steigt der peruanische Viracocha, die Sonne, aus dem Felsen am Titicaca-

[1] Goddard *The Hupa university of California Publications, Amer. Archeol. and Ethnol.* I, S. 160, 284.

see, dem Wasser der Morgenröte, aus dem auch die Sonnensöhne der Jnca stammen.[1] Diese Herkunft der Kinder gleich der Sonne aus der Unterwelt entspricht ganz dem Umstande, daß auch die Toten der untergehenden Sonne folgen, und daß selbst die Vegetationsgeister die Schicksale der Sonne teilen, ihr Eingehen in die Unterwelt im Winter und ihr Hervorkommen im Frühling.[2] Auch die Hockstellung der Toten gleich der Lage des Embryo auf die Wiedergeburt zu beziehen, erscheint mir in dieser Verbindung sehr der Beachtung wert. Dieterich führt sie übrigens nur in einer Anmerkung an, um alles Zweifelhafte möglichst auszuschalten. Man braucht dabei aber nicht bloß an eine Auferstehung als Mensch zu denken, sondern an den Zustand der Toten, die vielfach als Sterne von der Erde geboren werden oder im Frühling mit der neugeborenen Sonne auf die Oberwelt kommen, wie in Griechenland am Fest der Anthesterien u. dgl. m.

Sehr fruchtbar ist auch des Verfassers Beziehung phallischer Zeremonien und Symbole auf die Mutter Erde. Durch phallischen Analogiezauber wird sie zur Fruchtbarkeit gezwungen, ihr Leib mit einem als Phallus gestalteten Pfluge aufgerissen. Ein anderer treffender Gedanke Dieterichs geht dahin, daß der Phallus selbst der Gott ist, der Wachstum verursacht, ein Augenblicksgott, wie Usener sagt, oder, wenn man will, eine zaubernde Substanz. Ich möchte sogar weitergehen und annehmen, daß zur Wirkung des Phallus zunächst gar nicht der Gedanke an die Mutter Erde lebendig zu sein braucht. Das bezeugen meines Erachtens die zahlreichen phallischen Dämonen, die Nachkommen von zauberkräftigen Menschen, Tieren und anderen

---

[1] S. Bandelier im *American Anthropologist* 1904 und meine Besprechung im folgenden amerikanischen Bericht. Daß die europäischen und antiken Ideen ebenfalls Unterweltwasserfahrten der Sonnendämonen gleich den amerikanischen aufweisen, habe ich in *Ilbergs Jahrbüchern* in einem Aufsatz „Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas" (im Druck) kurz berührt. [2] A. a. O.

Objekten. Der Zauberakt wirkt unmittelbar, weil erfahrungsgemäß durch die Tätigkeit des Phallus Frucht erzeugt wird. (Vgl. Globus 85, S. 358 ff.)

Amerika

Nordamerika

Indianer der Nordwestküste. Obwohl der Selischstamm der Síciatl an der Küste von Britisch-Columbia seit zwei Generationen seine heidnischen Gebräuche aufgegeben hat, hat Charles Hill Tout während eines Aufenthaltes von fast einem Monat im Jahre 1902 außer einigen Mythen noch manches von ihren alten Bräuchen in Erfahrung bringen können: Report on the Ethnologie of the Síciatl.[1]) Wie bei den Selischstämmen weiter im Inneren glaubte man alle, die sich als Jäger, Fischer, Krieger, Läufer oder sonst auszeichneten und besonders die Schamanen im Besitz übernatürlicher Helfer (sulia), die man durch körperliche Übungen und langes Fasten erwarb. Einige von den Kindern, aus denen man große Jäger machen wollte, wurden in kastenähnlichen Verschlägen abgesondert, und nie durfte ihnen das Haar geschnitten werden. Eine Umdeutung hat meines Erachtens bereits das frühere teilweise Fasten der Knaben und Mädchen während zehn Tagen bei der Pubertät erfahren, das in einem Raume über dem Familienbette stattfand: der Knabe sollte sich auf die Entbehrungen des Jägerlebens vorbereiten und Anlagen zu wollüstigem Leben vertreiben. Das Mädchen aber sollte auf diese Weise dazu erzogen werden, daß es seinem zukünftigen Manne nicht die besten Bissen wegnehme. Merkwürdigerweise war hier von den vielen geheimen Gesellschaften der benachbarten Kwakiutl nichts zu merken, obwohl zwei von den vier Unterabteilungen der Síciatl von den Kwakiutl stammen sollten. Dadurch wird Boas Ansicht bestätigt, daß die Kwakiutl diese

[1] *Journal of the Anthrop. Inst. of Great Brit.* XXXIV (1904) S. 20—91.

Einrichtungen erst in späterer Zeit bekommen haben. Von den Mythen ist eine, „die Sonnenmythe", von den Thompsonindianern des Inneren herübergewandert.

Kalifornische Indianer. Sehr tatkräftig wird nun auch die Erforschung der kalifornischen Stämme in Angriff genommen, besonders nachdem sich die Universität von Kalifornien in Berkeley dieser Studien angenommen hat. Aus dieser Tätigkeit ist das aus zwei Teilen bestehende Buch über den Athabaskenstamm der Hupa von Pliny Earle Goddard, Life and Culture of the Hupa und Hupa Texts[1] hervorgegangen. Der Verfasser hat sich über drei Jahre 1897—1900 in der Hupatal-Reservation aufgehalten und auch später einige Reisen dorthin unternommen. Das zur Religion zu rechnende Material wird hauptsächlich unter den Abschnitten Diseases and their Cures, Burial Customs und Religion vorgetragen. In gedrängter Kürze reiht der Verfasser eine Menge eigentümlicher Sitten und Anschauungen auf, die durchsichtig genug sind, um keinen Zweifel über die Entstehung aufkommen zu lassen. Der Schmerz ist eine Substanz, und das bemerkbare Ergebnis einer Krankheit ist zugleich das Objekt, mit dem das betreffende Glied kämpft. Ist z. B. ein Fuß geschwollen, so heißt es, etwas kämpft mit dem Fuße. An allerhand Orten wohnen Substanzen, die sich zum Teil bewegen können oder kleinen Menschen ähneln, und diese verursachen bestimmte Krankheiten. Der tanzende Schamane stellt die Krankheit und ihre Ursache fest, der „saugende" beseitigt sie. Vielfach werden Medizinen gebraucht, wobei aber das Aussprechen von Zauberformeln, die auf die erste Heilung Bezug haben, das Wichtigste ist. Hauptmittel zur Vertreibung von Krankheiten sind bestimmte Tänze, zu deren Ausführung wiederum eine Zauberformel gehört. Wer sie kennt, führt den Tanz der übrigen an. Bei den Begräbnissen ist besonders die Reinigung des nächsten Verwandten interessant,

[1] *University of California Publications. American Archaeology and Ethnology I* Berkeley 1903—1904. 378 S.

Die Kapitel über Feste und Tänze rechnet Goddard mit Recht ohne weiteres der Religion zu. Die ersteren haben den Zweck, für Lebensmittel an Tieren und Früchten, für warmen Regen und Wind, für das Aufhören des Frostes oder ungünstigen Regens u. dgl. m. zu sorgen, die Tänze sollen unter anderem Krankheit und Unheil abwenden. Obwohl die Feiern nicht mehr in voller Kraft bestehen, hat der Verfasser doch manche Einzelheiten über den Verlauf beibringen können, die zum Teil in den Texten des zweiten Teiles durch die ausführliche Niederschrift der Zauberformeln weitere Beleuchtung erfahren. Im Frühling z. B. wird, bevor überhaupt Lachse gefangen sind, mit dem ersten Lachs eine „Medizin“ vorgenommen, um Überfluß an gutem Lachs und so Nahrung jeder Art zu erlangen und diesen zu weihen, damit Menschen und Tiere mit geringer Menge gesättigt würden. Eine lange Zauberformel wird über dem Lachs ausgesprochen, die von der Schaffung des ersten Lachses, seiner Reise vom Fluß in den Ozean und zurück, dem Töten, Kochen und Essen desselben erzählt und alle Gesetze erwähnt, die mit Fischen und Lachsen in Zusammenhang stehen. Man sieht, wie hier die mythische Zeit und die Götter wie bei fast allen Formeln der Art hineingezogen werden, obwohl die Zauberwirkung eigentlich in der bloßen Aufzählung der Tatsache des früheren Entstehens, Fangens, Zerlegens, Kochens, Essens usw. des Lachses liegt.[1]

Von den Texten, die im Original mit Interlinear- und freier Übersetzung gegeben sind, behandelt der kleinere Teil von etwa 100 Seiten Mythen, in denen die Gestalten der Götter vorkommen, und Erzählungen, der größere aber von 160 Seiten bezieht sich auf die Tänze und Feste und bildet so ein ungemein wichtiges Material zum Verständnis des Kultus. Die zahlreichen Zaubersprüche darunter beziehen sich nicht

[1] Vgl. auch zur Erklärung das über die Behandlung der Hirsche bei den Hupa Gesagte (vorher bei der Besprechung von Beck, die Nachahmung).

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible]

geht sie nach Osten zum himmlischen Tal, die Milchstraße ist der Totenweg. Der am Nachmittag Sterbende folgt der Sonne durch die Unterwelt nach Osten. Die Welt schwimmt auf dem Wasser, ist aber an fünf Seilen verankert, augenscheinlich damit die Sonne auf ihrer unterirdischen Wasserfahrt von Westen nach Osten ungehindert hindurch kann. — Eine Ur-Sintflutsage berichtet von dem Kampf des Schöpfers (meines Erachtens die Sonne) mit dem Coyote, seinem Mitschöpfer (meines Erachtens das unterirdische Feuer, die Sterne[1]). Der Schöpfer sucht ihn vergeblich durch eine Flut (die Morgenröte) zu vernichten, wobei sich ersterer selbst und die Seinen auf einem steinernen Kanu rettet. — Es folgt der Abschnitt über den Schamanismus. Es gibt an den westlichen Abhängen der Sierra Nevada (foot hill tribe) heilende (durch Aussaugen usw.) und träumende Schamanen, die im Traume mit Geistern verkehren. Die „Träumer" halten Winterversammlungen im Tanzhaus, früher auch einen jährlichen Tanz, ab, bei dem einer den anderen durch Zaubertanz zu überwinden suchte. Sie schleuderten (unsichtbare) Gifte mit den Händen und vermittelst starken Atmens. Bei den nordöstlichen Maidu muß der Sohn nach dem Tode seines Vaters, falls er Schamane gewesen ist, ebenfalls Schamane werden, denn ihn besuchen in den Träumen fortwährend die Geister, von denen schon seine Vorfahren träumten, und würden ihn töten, wenn er sich ihnen nicht freundlich erwiese und sich mit ihnen einließe. Die Vorbereitungen, um Schamane zu werden, bestehen in rastlosem Tanzen, um die Geister zu gewinnen, in dem Durchbohren der Ohren, worauf der Novize auf die Berge träumen geht, u. dgl. m. — Sehr wichtig sind die Tänze. Tiertänze, bei denen die Tiere in Bewegung und Lauten nachgeahmt werden, kommen besonders bei den nordwestlichen Maidu vor. Die Tänzer tragen die Haut des Tieres oder Schmuck, die es

[1] Vgl. *Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde,* Berlin 1905, S. 384 ff., und meine Besprechung vorher.

charakterisieren. Einige Tänze, wie der Hirsch-, Enten- und Schildkrötentanz, sollen zur Vermehrung der betreffenden Tiere beitragen. Auch Anrufungen der Tiere, sich zu vermehren, scheinen dabei vorzukommen. Der Bärtanz soll das Tier angeblich besänftigen und von Angriffen auf die Jäger abhalten. Der Aki-Tanz im Sacramentotal, obwohl kein Tiertanz, dürfte, wie der Verf. meint, denselben Zweck, Nahrungsfülle zu erlangen, haben. Bei diesem wird nämlich in derselben Weise an den Hauptpfosten der Hütte geklopft, wie die Zweige der Eichen beim Einsammeln der Eicheln im Herbst. Weiter werden allerhand mythologische Wesen bei den Tänzen auf und werden in der Tat als gegenwärtig dabei gedacht. Die Tänze finden nur im Winter statt. In der Sacramentotal-Region besteht z. B. eine regelmäßige Tanzsaison, die von Oktober bis [illegible] Mai dauert. Eine sehr merkwürdige Persönlichkeit bei den Tänzen ist der Clown, der die Worte und Bewegungen der anderen wiederholt und trotz seiner steten Bemühungen, die Zuschauer zum Lachen zu bringen, sehr wichtig für die [illegible] der Tänze ist. Sogar in dem Schöpfungs[illegible] er eine, wenn auch geringere Rolle. Seine [illegible] Beschäftigung ist fortwährendes Essen. Leider [illegible] die Tänze selbst nicht mehr studieren können, da sie nicht mehr aufgeführt werden, sondern mußte sich mit den Beschreibungen begnügen, die er möglichst ausführlich wiedergibt.

Im Sacramentotal und bei den foot-hill-Maidu besteht eine [illegible] geheime Gesellschaft, in die Knaben etwa im [illegible] Jahren unter Fasten und Zeremonien aufgenommen werden. [illegible] erhielten sie zugleich einen neuen Namen. [illegible] Institution freilich zum größten Teil zerfallen. [illegible] Gesellschaften waren auch die Führer jedes [illegible] vom Leiter der Wahl, dem bedeutendsten [illegible] durch Träumen festgestellt. Er hatte den Platz [illegible] wo Eicheln gesammelt werden sollten, nahm den

hervorragendsten Anteil in den Kriegen, hatte Regen zu machen, für gute Ernte an Eicheln und reichen Lachsfang zu sorgen, böse Geister und Krankheit abzuwehren und durch Zauber Krankheit und Tod in die Dörfer der Feinde zu schaffen usw.

Die Religion der Kalifornier, besonders im Mythus, berührt auch A. L. Kroeber in der Arbeit „Types of Indian Culture in California".[1] Da der Verf. in seinen früheren Schriften Originalmaterial von einer Reihe verschiedener nordamerikanischer Stämme gesammelt und herausgegeben und sich zuletzt besonders mit den Kaliforniern beschäftigt hat, so ist er besonders dazu befähigt, die charakteristischen Unterschiede der Stämme zu erfassen und so die Eigentümlichkeiten der Kalifornier herauszuheben, z. B. die allgemeine Anwendung der Zauberformeln, die einfach den gewünschten Vorgang aus mythischer Zeit herzählen, das Fehlen von Geheimgesellschaften und Jünglingsweihen, bestimmte mythische Züge u. dgl. m. Freilich sind die Unterschiede nur äußerlich gehalten, wie es ohne allseitiges Verständnis der Entwickelung, das noch nicht vorliegt, nicht anders sein kann.

Algonkinstämme. Mary Alicia Owens Buch „Folklore of the Musquakie Indians (d. h. der Sec and Fox) of North Amerika"[2] enthält besonders in dem Kapitel VI „Die Tänze" manches Neue. Aber auch die Schöpfungs- und Sintflutsagen (in I und V), die Kapitel über Geburt und Kindheit (VII), Pubertät (VIII), Tod, Begräbnis und Geistforttragen (X) geben der Religionswissenschaft gutes Material. Auch hier ist aber alles der letzte Rest dessen, was sich aus früherer Zeit erhalten hat. Der „Religionstanz", der wichtigste, aber angeblich der jüngste Tanz, soll u. a. die Erinnerung an die Rückkehr der Vorfahren von der katholischen Religion zu dem

[1] *University of California Publications, Amer. Arch. and Ethnol.* II S. 81—103.

[2] *Publications of the Folklore Society* LI, London 1904. IX und 147 Seiten.

alten Glauben der Väter darstellen und zugleich den Übergang von der Verehrung der Tiere als Hauptprinzip zu der Anbetung Geechee Manitoahs, des Sonnengottes. Es mögen in der Tat vielleicht christliche Einflüsse zu dem schärferen Hervortreten monotheistischer Ideen geführt haben. Doch kann dieses 4, 7 oder 21 Tage währende Fest, an dem ein weißer Hund, in Nordamerika vielfach das Abbild des Feuers, unter Zeremonien getötet und verzehrt wird, sehr wohl in hohes Altertum zurückreichen. Es scheint immer im Hochsommer stattgefunden zu haben — die Angabe ist nicht genau. Die übrigen Tänze zeigen jedenfalls unverfälschten Urglauben. Vor dem Pflanzen des Maiskorns z. B. tanzt man durch die Felder, und ein junges Mädchen pflanzt ein paar Körner eines vollkommenen Maiskolbens. Diesem Mädchen wurde früher ein Gatte mit ins Feld gegeben, und Kinder, die neun Monate nach diesem zeremoniellen Kornpflanzen geboren wurden, galten als große Propheten. Heute ist der Tag eine beliebte Zeit für Hochzeitsfeiern. Wie der „Tanz des Kornpflanzens" zur Beförderung des Wachstums der Felder ausgeführt wird, so war der Bärtanz der jungen Leute verbunden mit der Bärenjagd, die die Jagd auf alles größere Wild einleitete, ein Mittel, um auch die anderen Jagdtiere tödlich zu treffen. Denn der Bär war eine mächtige Medizin. Er wurde bis auf den Skalp vollständig verbrannt. Der Büffeltanz im Herbst zog desgleichen die Büffel an. Diese wurden durch Zaubergesänge eingeladen zu erscheinen und sich töten zu lassen. Die Verf. zählt noch eine ganze Reihe anderer Tänze auf, doch sind sie zum größten Teil unverständlich geworden, dürften aber durch Vergleichung mit den Tänzen anderer Stämme wichtig werden. Die umständlichen Pubertätsgebräuche erzählen von neuntägigem Fasten und Träumen des Kandidaten in den Wäldern, um eine gute Medizin zu erlangen, von früher geübtem Auspeitschen durch die Häuptlinge, von der Zauberbärenjagd und dem Bärentanz, aber auch von bloßen Geschicklichkeitsproben u. dgl.

Das Fest schließt mit dem „Religionstanz", nach dessen Schluß um Mitternacht sie schlafen, um als Männer zu erwachen. Das Geistaustragen nach einem Todesfall besteht darin, daß einer die Rolle des Verstorbenen spielt und schließlich, begleitet von einer Schar junger Leute, einige Meilen westwärts reitet. Er behält den Eltern des Verstorbenen gegenüber den Namen ihres Sohnes und ist ihnen zur Hilfeleistung verpflichtet. — Auch unter den am Schlusse des Werkes beschriebenen Geräten sind manche für Zauberei und Religion von Wichtigkeit.

Schon zu den Präriestämmen führt uns Alfred L. Kroebers Abhandlung „The Arapaho: III Social Organisation"[1], die sehr interessantes Material über die religiösen Gesellschaften bringt, wie es in solcher Ausführlichkeit von keinem der Präriestämme existiert und wohl auch kaum noch zu erlangen sein wird. Der Verf. selbst hat die Zeremonien nicht mehr gesehen, da sie seit dem Jahre 1898 nicht weiter vorgenommen wurden, sondern gibt seinen Bericht nach den Erkundungen bei den Indianern und den noch vorhandenen Abzeichen bei den Tänzen. Die Hauptzeremonien zerfallen in den Sonnentanz, der hier ganz kurz erwähnt ist, und den wir noch aus dem ausführlichen Buche von Dorsey weiter unten näher kennen lernen werden, und in die Reihe der von den Altersgenossenschaften aufgeführten Tänze, an denen nur die Mitglieder teilnehmen dürfen. Diese sind nicht durch bestimmte Weihen, durch gemeinsame Träume oder den Besitz eines bestimmten Geistes, kurz durch mystische oder religiöse Einsichten ausgezeichnet, sondern es ist eine Stammesorganisation dem Alter nach, der wir nichtsdestoweniger einen Ursprung aus zauberischen Motiven werden zuschreiben müssen. Denn es geht meines Erachtens klar aus den Einzelheiten hervor, daß die Mitglieder durch die Zeremonien besondere Zauber-

[1] *Bulletin of the Amer. Mus. of Nat. History*, New York XVIII, S. 151—230. 1904. Die ersten beiden Teile (a. a. O. S. 1—150. 1902) führen die Titel *General Description* und *Decorative Art and Symbolism*.

Adlerschwungfedern, die am Ende angeknüpft sind, bedeuten den Blitz. Der Regen, der dem Aufwärtsrichten der Keule folgt, wird als Ergebnis des erzürnten Donners angesehen usw. Die dritte Gesellschaft der crazy lodge führen einen Tanz mit bloßen Füßen durch das Feuer auf, gelten darauf als Verrückte und benehmen sich so närrisch wie möglich. Eine Wurzel, die sie an einen ihrer Pfeile und an Stellen ihrer Kleidung gebunden haben, macht sie angeblich sehr behende und gibt ihnen die Macht, Menschen und Tiere zu lähmen. Ihre Narrheit ist von dem Tragen eines Kopfbandes aus Eulenfedern abhängig, mit denen auch ein angeblich Gelähmter durch Reiben wieder geheilt werden kann. Der Inhaber des höchsten Ranges in dieser lodge, der „weiße Narr", betete zu seinen Abzeichen, als er sie verkaufte, und sagte, sie möchten daran denken, daß er sie nicht nur des Geldes wegen verkaufe, sondern weil sie an einem besseren Orte aufbewahrt würden. Ihr Schatten werde in seinem Zelte bleiben, und ihre Lehren in seinem Herzen. Dafür bat er sie, daß er und seine Verwandten gesund bleiben und Glück haben möchten. Die vierte lodge, die Hundegesellschaft, hat als obersten den „zottigen Hund". Dieser muß immer jemand haben, der ihn zu allem durch Schläge wie einen Hund antreibt. Die zweite Rangstufe trägt unter anderem eine Schärpe, an deren Seite in regelmäßigen Abständen Adlerfedern befestigt sind. Sie bedeuten Hundehaar und machen den Träger im Kampfe leicht und schnell. Die fünfte Gesellschaft, zu denen also alte Männer gehören, hopsen im Kreise und ahmen Präriehühner nach und schreien wie diese. Ihr Gesang bezieht sich auf diese Tiere. Wenn die Sonne aufgeht, verlassen sie die Wohnung nach allen Richtungen und schütteln ihre Decken, ganz wie die Vögel am Morgen mit den Flügeln schlagen.

Es ist klar, daß in allen diesen Fällen die Kräfte gewisser zauberkräftiger Substanzen — von Tieren und anderem — auf die Menschen übertragen werden, und es ist Sache der Ver-

mit nach Chicago
rch. Schade
urch einen

r behandelten
xstämme sehr.
(Offerings-Lodge)
derungen erkennen
eremonie findet meist
des, das jemand wegen
age auf sich genommen
ganzen Nation. Die Feier
ereitung in dem „Kaninchen-
bau der Offerings-Lodge unter
Riten und der viertägige Tanz
ung und Wasser und mit ver-
s nackten Körpers. Die Teilnehmer
ch können auch Männer jeden Alters
iligen sich auch an mehreren Sonnen-
Zeremonie sind dagegen ganz alte Leute,
höchste Altersklasse, die „Schwitzhütten-
lodge society) erreicht haben. Einer von
Sonnentanz die Rolle der Sonne. Martern
mehr statt. Sie sind seit etwa 20 Jahren
ung verboten. Sie sollen früher nur darin be-
, daß dem Kandidaten zwei Holzpflöcke durch
sch gesteckt und mit dem Mittelpfahl der Hütte
wurden. Beim Tanze mußte dann das Fleisch aus-
iese Befestigung geht wiederum auf die Sonne, zu
Mittelpfahl besondere symbolische Beziehungen hat.
nd die Martern und die anderen Zeremonien meines
ens sicher nicht von vornherein durch Sonnenverehrung
nden, sondern nur dadurch vereinigt. Peinigungen sind
prünglich Mittel, besondere (Zauber-) Kräfte zu erlangen,

um Erfolge zu haben und Gefahren zu entgehen. Im übrigen stellt sich das Fest als eine zauberische Erneuerung der Natur, der Vegetation, der Menschen und der Jagdtiere dar, wodurch überall Segen und Überfluß verbreitet und Krankheit gebannt wird. Unzweifelhaft deutet unter anderem darauf auch die frühere geschlechtliche Vermischung des ganzen Lagers in der einen Nacht hin und der jetzt abgeschwächte Ritus des Beischlafes zwischen dem „Großvater“ des Lodgemakers (der das Gelübde, die Offerings-Lodge zu errichten, getan hat) und dessen Weib, ein Akt, der jetzt verschiedene mythische Auslegungen gefunden hat. Bezeichnend für das frühere Stadium des Sonnentanzes ist auch die sogenannte Goldammerbemalung eines Teiles der Tänzer, da diesem Vogel die Macht über das Feuer zugeschrieben wird. Auch die Nachahmung des Fluges und der Laute der wilden Gänse bei verschiedenen Zeremonien deutet auf die zauberische Beeinflussung dieser Tiere hin, die nach dem Prinzen von Wied durch ihren Frühlings- und Herbstflug Vertreter der Maisgöttin, der „Alten, die nie stirbt“, bei den Mandan ist.

Kadostämme. Vor allem haben von diesen die Pani mit ihrem eigentümlichen Sternkult die Aufmerksamkeit der Forscher auf sich gezogen. Alice C. Fletcher, die uns die ersten Angaben darüber gemacht hat, verdanken wir nun auch die erste ausführliche Beschreibung einer großen Zeremonie dieses Volkes: „The Hako: a Pawnee Ceremony“[1], in der freilich die früher berichteten Anschauungen über die religiöse Bedeutung der Sterne keine Rolle spielen. Das Buch stellt insofern ein Novum dar, als der 70 Jahre alte indianische Leiter der Zeremonien, ein durchaus vom Glauben der Väter erfülltes Mitglied der Chani-Bande, selbst die Vorgänge geschildert und erklärt hat, derart, daß die Verfasserin ihn stets als Redenden einführen kann und nur im zweiten Teile ihrerseits

[1] 22d *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* Part II 372 S., Washington 1904.

die einzelnen Phasen kurz rekapituliert. Natürlich darf man deshalb aber nicht erwarten, daß wir die Vorgänge in ihrem Ursprung verstehen: die Angaben sind vielmehr lediglich als wichtiges Material zu betrachten.

Hako bezeichnet die Geräte, die zur Zeremonie gehören, zunächst die Trommel. Die Gegenstände galten als die gegenwärtigen Mächte, die dem Stamme helfen sollten. So war ein Maiskolben die Kornmutter, eine an einen Stock gebundene weiße Adlerdaunenfeder waren die hohen weißen Wolken, zwei bemalte, mit Vogelteilen und mancherlei anderem Behang ausgestattete Stäbe, deren Mark wie bei einem Pfeifenrohr ausgebrannt war, galten als direkte Glückbringer, und den Federn z. B. wurden die besonderen Kräfte der betreffenden Vögel zuerkannt. Ein Wildkatzenfell diente zur Umhüllung der heiligen Geräte und war dazu gewählt, weil man diesem Tiere die ruhige Beharrlichkeit in der Erlangung der Beute zuschrieb, die bei der Erreichung des Zieles der ganzen Zeremonie — nämlich Kinder, langes Leben und Überfluß — notwendig war. Die Zeit der Feier ist nicht bestimmt. Sie kann, abgesehen vom Winter, zu allen Jahreszeiten stattfinden. In der Tat zwingt keine der vorkommenden Einzelheiten, etwa für frühere Zeiten einen bestimmteren Termin anzunehmen, wie es z. B. beim Sonnentanz die Zeit der heraufkommenden Sonne ist. Alle die zahlreichen zauberischen Symbole beziehen sich nur auf das pulsierende Leben im allgemeinen, wie es auch uns gerade im Frühling, Sommer und Herbst erscheint. Und wie diese farblose Allgemeinheit, aus der ein merkwürdig lebhaftes, ich möchte sagen, modernes Naturgefühl dicht neben den zauberischen Praktiken herausschaut, von der ursprünglichen Prägnanz der indianischen Feste abweicht, so ist auch die Idee des Ganzen neu. Männer einer Dorfgemeinschaft bereiten und weihen die heiligen Geräte auf die Initiative eines Häuptlings oder hervorragenden Mannes, der der Vater genannt wird, während alle seine Gefolgsleute die Partei der Väter

[illegible] Die Väter aus einem anderen Clan oder sogar Stamm [illegible] einen Sohn, und begeben sich, nachdem dieser die angebotene Ehrung angenommen hat, 20 bis 100 Mann stark unter Führung der Kornmutter, d. h. des Maiskolbens, auf die Reise nach dem Sohn. Es folgt nach einer Reise von einigen [illegible] und mehr Kilometern der Einzug in die Hütte des Sohnes, die Weihe derselben und die Vertreibung alles Bösen daraus, die Bekleidung des Sohnes und endlich eine dreitägige zeremonielle Festfeier sowohl bei Tage wie bei Nacht. Die [illegible] Morgenröte und der Morgenstern, die Sonne und das Tageslicht werden angerufen und mit Gesängen begrüßt. Nach dem männlichen wird das weibliche Prinzip, die Erde, ebenso gefeiert. Dazwischen werden die Träume herbeigerufen. Der „Gesang der Vögel“ schildert schließlich das Zusammenströmen der alten Vögel mit den schon erwachsenen Jungen. Das ist sozusagen der allgemeine Teil, der das erwachende und erstarkende Leben auf das Gedeihen der „Kinder“ anwendet. Im speziellen nimmt man dann unzählige Zauberhandlungen mit einem jungen Kinde des „Sohnes“ vor, die wenigstens wie bei der ganzen vorhergehenden Zeremonie so recht zeigen, daß jeder Gegenstand ein wirkungsvolles Abbild einer höheren in der Natur vorkommenden Substanz ist, oder daß ein Analogiezauber den gewünschten Erfolg der Vermehrung und Erstarkung bringen soll. Obszönes kommt übrigens gar nicht dabei vor, was möglicherweise mit der Zeit der fortschreitenden Zivilisation verloren gegangen ist. Über dem Ganzen schwebt der Name von Tirawa, des Vaters aller Dinge, von dem jeder Segen ausgeht. Bemerkenswert ist noch die Kraft, die bei den Zeremonien dem Wasser zugeschrieben wird.

[illegible] die Einkleidung der ganzen Zeremonie in die Idee der [illegible]schaft eines Clans gegenüber dem anderen, die in der [illegible] von Geschenken und in den Gefühlen eines besonderen Verbundenseins zum Ausdruck kommt, möchte ich [illegible] nicht einen sozialen Gedanken, sondern einen mythi-

Einrichtungen erst in späterer Zeit bekommen haben. Von den Mythen ist eine, „die Sonnenmythe“, von den Thompsonindianern des Inneren herübergewandert.

Kalifornische Indianer. Sehr tatkräftig wird nun auch die Erforschung der kalifornischen Stämme in Angriff genommen, besonders nachdem sich die Universität von Kalifornien in Berkeley dieser Studien angenommen hat. Aus dieser Tätigkeit ist das aus zwei Teilen bestehende Buch über den Athabaskenstamm der Hupa von Pliny Earle Goddard, Life and Culture of the Hupa und Hupa Texts[1] hervorgegangen. Der Verfasser hat sich über drei Jahre 1897—1900 in der Hupatal-Reservation aufgehalten und auch später einige Reisen dorthin unternommen. Das zur Religion zu rechnende Material wird hauptsächlich unter den Abschnitten Diseases and their Cures, Burial Customs und Religion vorgetragen. In gedrängter Kürze reiht der Verfasser eine Menge eigentümlicher Sitten und Anschauungen auf, die durchsichtig genug sind, um keinen Zweifel über die Entstehung aufkommen zu lassen. Der Schmerz ist eine Substanz, und das bemerkbare Ergebnis einer Krankheit ist zugleich das Objekt, mit dem das betreffende Glied kämpft. Ist z. B. ein Fuß geschwollen, so heißt es, etwas kämpft mit dem Fuße. An allerhand Orten wohnen Substanzen, die sich zum Teil bewegen können oder kleinen Menschen ähneln, und diese verursachen bestimmte Krankheiten. Der tanzende Schamane stellt die Krankheit und ihre Ursache fest, der „saugende“ beseitigt sie. Vielfach werden Medizinen gebraucht, wobei aber das Aussprechen von Zauberformeln, die auf die erste Heilung Bezug haben, das Wichtigste ist. Hauptmittel zur Vertreibung von Krankheiten sind bestimmte Tänze, zu deren Ausführung wiederum eine Zauberformel gehört. Wer sie kennt, führt den Tanz der übrigen an. Bei den Begräbnissen ist besonders die Reinigung des nächsten Verwandten interessant,

[1] *University of California Publications. American Archaeology and Ethnology I* Berkeley 1903—1904. 378 S.

Gesänge an die Morgenröte angestimmt. Auch auf den Tanz von Múyingwa und Nayángaptūmsi folgte ein Gesang an die Morgenröte unter Schwingen der Geräte und Figuren des Altars, und dann die Anrufung der jungen und ausgewachsenen Kornstauden, ihre Gaben zu bringen. In einem weiteren Gesange wurden die Kornähren des Altars als Mütter angeredet und aufgefordert, nach dem Sipapu zu gehen, der Erdöffnung, aus der die Katschina-Wachstumsdämonen und die Menschen auf die Erde gekommen sind. Am neunten Tage ging man nach Gesängen und Gebeten an die Morgenröte die Mesa herab nach Südosten und Osten, ein $^1/_2$ m tiefes Loch mit daranschließendem Graben von einigen Zentimeter Tiefe wurde gegraben, und dann nach Osten gewendet gesungen:

„Die weiße Morgenröte hat sich erhoben,
Die gelbe Morgenröte hat sich erhoben,
Daß ich Licht ergreifen soll."

Dabei wurde mit der rechten Hand die Gebärde des Greifens gemacht und schließlich nach Westen gewendet gesungen:

„Der Sipapu hat sich erhoben (ist sichtbar geworden),
Der Sipapu hat sich erhoben (ist sichtbar geworden),
Daß ich Licht ergreifen soll."

Man kann daher mit einiger Wahrscheinlichkeit darauf schließen, daß dieses Fest zu denen der Wintersonnenwende gehört, die das Heraufkommen des Feuers und der Wachstumsdämonen aus der Unterwelt fördern sollen. Der Sipapu wird in der Erdmitte gedacht unter den Füßen der Lebenden. Er ist aber im Grunde mit dem Orte des Sonnenaufgangs identisch. Von Osten kommen ja auch die Katschina mit der Wintersonnenwende in die Dörfer. Der Graben aus dem Loch nach Osten bedeutet wohl den Weg der Wanderung aus der Unterwelt. — Es folgte schließlich das Wettrennen, das Werfen der Oáqölmánas mit den Pfeilen nach den rollenden genetzten Ringen, das Schleudern der flachen, runden Körbe (tray) unter die Menge, die sich um sie

Die Kapitel über Feste und Tänze rechnet Goddard mit Recht ohne weiteres der Religion zu. Die ersteren haben den Zweck, für Lebensmittel an Tieren und Früchten, für warmen Regen und Wind, für das Aufhören des Frostes oder ungünstigen Regens u. dgl. m. zu sorgen, die Tänze sollen unter anderem Krankheit und Unheil abwenden. Obwohl die Feiern nicht mehr in voller Kraft bestehen, hat der Verfasser doch manche Einzelheiten über den Verlauf beibringen können, die zum Teil in den Texten des zweiten Teiles durch die ausführliche Niederschrift der Zauberformeln weitere Beleuchtung erfahren. Im Frühling z. B. wird, bevor überhaupt Lachse gefangen sind, mit dem ersten Lachs eine „Medizin" vorgenommen, um Überfluß an gutem Lachs und so Nahrung jeder Art zu erlangen und diesen zu weihen, damit Menschen und Tiere mit geringer Menge gesättigt würden. Eine lange Zauberformel wird über dem Lachs ausgesprochen, die von der Schaffung des ersten Lachses, seiner Reise vom Fluß in den Ozean und zurück, dem Töten, Kochen und Essen desselben erzählt und alle Gesetze erwähnt, die mit Fischen und Lachsen in Zusammenhang stehen. Man sieht, wie hier die mythische Zeit und die Götter wie bei fast allen Formeln der Art hineingezogen werden, obwohl die Zauberwirkung eigentlich in der bloßen Aufzählung der Tatsache des früheren Entstehens, Fangens, Zerlegens, Kochens, Essens usw. des Lachses liegt.[1]

Von den Texten, die im Original mit Interlinear- und freier Übersetzung gegeben sind, behandelt der kleinere Teil von etwa 100 Seiten Mythen, in denen die Gestalten der Götter vorkommen, und Erzählungen, der größere aber von 160 Seiten bezieht sich auf die Tänze und Feste und bildet so ein ungemein wichtiges Material zum Verständnis des Kultus. Die zahlreichen Zaubersprüche darunter beziehen sich nicht

[1] Vgl. auch zur Erklärung das über die Behandlung der Hirsche bei den Hupa Gesagte (vorher bei der Besprechung von Beck, die Nachahmung).

göttin Itzpapalotl will er mit den Ciuateteô und mit der Erdgöttin Ilamatecutli identifizieren, für deren Jahresfest Tititl er einiges neues Material aus Sahaguns noch unveröffentlichten aztekischen Originalmanuskripten beibringt. Die Verwandtschaft zwischen diesen Gottheiten ist sehr wohl möglich, nur liegt sie nicht in ihrer Eigenschaft als Prototyp der Geopferten, sondern in ihrer Natur als Sterne, die des Morgens von der Sonne verschlungen werden. Der Verf. macht auch einen richtigen Anlauf in der Erklärung Xolotls, der als Hund gestaltet die Sonne in die Unterwelt trägt, wie der Hund überhaupt die Toten über den neunfachen Strom der Unterwelt führt. Die Identifizierung des mißgestalteten Xolotl mit dem Sonnengott Nanauatzin, dem „armen Syphiliskranken", ist zwar nicht angängig, da die Krankheit der beiden ganz verschiedenartig ist, aber dadurch, daß sie sich ins Feuer (der Morgenröte) stürzen und zur Sonne emporsteigen, ist ihre Ideenverwandtschaft gegeben. Xolotl ist meines Erachtens einfach die in der Unterwelt als mißgestaltet angesehene Sonne, wie z. B. der Sonnensohn der Tschiroki die Skrofeln hat. Erst wenn er wie Xolotl im Kochtopf gekocht ist, d. h. durch das Meer der Morgenröte hindurchgegangen ist, verliert er sie und wird zur strahlenden Sonne. Noch nicht beschrieben ist bisher Blatt 17: Tageszeichen und Körperteile, Blatt 18—21: die sechs Weltgegenden, Blatt 22—24: eine andere Reihe von 20 Gottheiten, und die Blätter 26 und 28. Die Reihe der 20 Gottheiten vergleicht der Verf. den zweimal auf den Blättern 46—50 der Dresdner Mayahandschrift links zur Anschauung gebrachten 20 Hieroglyphen von Gottheiten und glaubt Analogien zwischen einzelnen in der Reihe entsprechenden zu finden.

Eine Abhandlung „Über Steinkisten, Tepetlacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente"[1] widmet Seler der Stütze seiner Theorie, daß die

[1] *Zeitschr. f. Ethnologie* XXXVI, 1904, S. 244—290.

Mexikaner die Anschauung gehabt hätten, die Geopferten gehen zur Sonne und haben ein ganz anderes Schicksal als die Toten. Auf diesen Steinkisten sind besonders häufig die vier Seiten mit Reliefs versehen, die man ihrem Inhalte nach den vier Himmelsrichtungen zuweisen kann. Und dann ergibt sich, daß eine Darstellung mit dem charakteristischen Totenschmuck häufig auf der Ostseite angebracht ist. Seler meint nun, der Totenschmuck gebühre nur den geopferten Kriegern oder den Königen, stellt sich aber damit in Widerspruch mit der direkten Angabe des Codex Magliabecchiano XIII, 3 S. 71, 2 zu dem Bilde eines Mumienbündels und mit der Darstelluug des Schmuckes im Codex Borbonicus S. 10, während nur eine einzige Abbildung des Schmuckes sich auf den toten Krieger bezieht. Die „Sterngesichtsbemalung" kommt aber ebensogut den Toten schlechtweg zu, weil diese nach ihrem Tode zu Sternen werden, indem sie durch die Unterwelt nach Osten gehen und dort des Abends als Sterne emporsteigen. Als Sterne werden sie dann täglich von der Sonne geopfert, wenn sie sie mit ihrem strahlenden Lichte verschlingt. So ist es verständlich, daß derselbe Totenschmuck und die „Sterngesichtsbemalung" sowohl bei den geopferten Kriegern wie bei den Toten zu finden ist, und daß die Reliefdarstellung des Schmuckes auf den Kisten und auf einigen anderen Monumenten dem Osten, dem Geburtsort der Sterne, und der Stätte ihres Todes zugewiesen wird. Auf die Gleichheit des Schicksals der Toten und der geopferten Krieger hätte den Verf. auch schon der dem betreffenden Schmuck beigegebene Hund führen müssen, von dem bekannt ist, daß er die Toten — und also auch die geopferten Krieger — über den neunfachen Strom der Unterwelt (chiconauhapan) führt.

In einer weiteren Abhandlung „Die holzgeschnitzte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-tláchinolli"[1] geht Seler wiederum auf den Opfertod der Krieger und das

[1] *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XXXIV, 1904, S. 222—274.

Zeichen des Krieges atl tlachinolli ein, indem er zugleich eine Pauke (ueuetl) im Museum von Toluca beschreibt, die neben der Hieroglyphe der Sonne naui olin, den Darstellungen der geopferten Krieger als Adler und Jaguar und dem Gotte der Musik Macuilxochitl auch die Hieroglyphe des Krieges mehrfach in schöner Reliefschnitzerei aufweist. Hier ist es zunächst mit Freude zu begrüßen, daß Seler von seiner rein sprachlichen Erklärung der Hieroglyphe atl tlachinolli, nämlich des atl „Wasser", als Ableitung („das Schießende") von einem nicht nachzuweisenden Verbum „a, schießen" und des tlachinolli (des Verbrannten) als Verbrennens der Felder zurückgekommen ist. Hoffentlich wird nach diesem gescheiterten Versuche der phonetischen Deutung einer Hieroglyphe in den mythologischen Bilderschriften überhaupt anerkannt werden, daß wir es hier nur mit ideellen Zeichen zu tun haben, in denen der Sinn genau mit dem dargestellten Objekt übereinstimmt. Der Verf. sieht denn jetzt unter anderem in den Darstellungen von atl tlachinolli das Zeichen cuitlatl „Exkremente" und sagt ganz richtig, daß es Exkremente des Feuergottes sind, die seine feurige Waffe bilden. Das ist auch meine Meinung (vgl. meinen Hinweis darauf Globus LXXXVI, 1904, S. 115, 118). Nur ist es ihm nicht gelungen, zu erklären, weshalb der Kot zugleich Sünde bedeutet (vgl. darüber meine Abhandlung Globus LXXXVII, S. 356) und weshalb das atl (Wasser) in der Phrase und Hieroglyphe vorkommt. Er denkt an atl tepetl (= Wasser Berg) für „Dorf" und meint, daß atl allein als „Dorf" gelten könne, so daß atl tlachinolli das verbrannte Dorf bedeuten müßte.

Angesichts von Selers nochmaliger langer Erörterung aller mit dem Zeichen atl tlachinolli in Verbindung stehenden Dinge, die uns einen entscheidenden Fortschritt nicht bringen, ist es wirklich zu bedauern, daß ihm das Hineinragen himmlischer Anschauungen in den Kult, in alle religiösen Auffassungen und in die Bilderschriften so fern gelegen hat. Die

Kenntnis der mexikanischen Idee, die Morgenröte als Wasser und Feuer aufzufassen, hätte ihm viel Mühe erspart. Mit Wasser und Feuer vernichtet die Sonne des Morgens die Sterne, sie opfert und verschlingt sie. Daher werden auch die menschlichen Opfer als Speise der Sonne aufgefaßt, und da besonders die gefangenen Krieger den Opfertod erleiden, so werden sie in besondere Beziehungen zur Sonne gesetzt. Seler dreht nun den Sachverhalt vollkommen um und sucht von der Tatsache aus, daß manchmal die Gefangenen ins Feuer geopfert wurden, den Feuergott Xocotl selbst und sein Fest Xocotluetzi, an dem das auch geschieht, als Seele der geopferten Krieger bzw. als Kriegerseelenfest zu erklären, indem er so die Naturbedeutung des kurz nach der Sommersonnenwende gefeierten Festes ganz ignoriert. Daß dieses „ins Feuer opfern" bekanntlich eben nur den Feuergöttern gegenüber statthat, daß Sahagun das Fest Xocotluetzi dem alten Feuergott Xiuhtecutli gewidmet sein läßt und Xocotl von der zuverlässigen Historia de los Mexicanos por sus pinturas (Codex 10) als „das Feuer" bezeichnet wird, stört ihn nicht im geringsten. In Wahrheit bedeutet das betreffende Fest der Sommersonnenwende die Verwandlung der Feuergötter und der Seelen der Verstorbenen, die während des Sommers als allerhand „Sonnentiere" auf der Erde weilten, in das Licht der Sterne. Als solche werden sie täglich von der Sonne geopfert, und darauf bezieht sich das Lied Otontecutli-Xocotls, das dementsprechend in den entscheidenden Versen vom Verfasser nicht richtig übersetzt wird.

Die notwendige Grundlage für diese Anschauungen, die in allen Kulten, Mythen und Bilderschriften der Mexikaner eine wichtige Rolle spielen, habe ich in meiner kleinen Schrift niedergelegt: „Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko."[1] Hier wird namentlich der Nachweis aus den

[1] *Globus* LXXXVII, 1995, S. 136—140.

Mythen und Bilderschriften erbracht, daß die Morgenröte als Wasser oder als Wasser und Feuer, als Federschlange (Quetzalcouatl) oder als Federfeuerschlange (Quetzalziuhcoatl) aufgefaßt wird, daß die Sonne die Sterne beim Aufgehen tötet und opfert, und daß die Toten und Götter zugleich die Sterne sind. Diese Ideen werden dann kurz auf das Frühlingsfest Tlacaxipeualiztli, auf das Fest der Sommersonnenwende Xocotluetzi und das Fest der Wintersonnenwende Tititl angewandt. Die Bedeutung des Frühlingsfestes und der Morgenröte im Frühling habe ich in der schon im allgemeinen Teil besprochenen Arbeit „Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten“ weiter ausgeführt und auf die Flutsagen und verwandte Erscheinungen ausgedehnt.

Die Idee, daß die Sonne die Sterne opfert, könnte besonders für das Frühjahrsfest, wo die Sterne des Winters überwunden werden, Menschenopfer als Analogiezauber für den himmlischen Vorgang ins Leben gerufen haben. Die Menschen sterben dann als Sterne. Ähnliches könnte mehr oder weniger auch sonst der Fall sein, wenn bei Abschnitten des Jahres oder Perioden der Vegetation Menschen in Vertretung von Naturobjekten, d. h. von Göttern, geopfert werden. In Mexiko ist nun tatsächlich das Menschenopfer stets ein Opfer der Gottheit, und selbst in den wenigen Fällen, wo es nicht strikt nachgewiesen werden kann, ist derartiges anzunehmen. Immerhin findet das Menschenopfer durchaus nicht auf diese Weise allein seine Erklärung. Durch die Tötung werden Zauberwirkungen hervorgerufen, ebenso wie durch bloßes Blutlassen, die je nach dem zu tötenden Objekt, Mensch oder Tier, und nach dem zu erzielenden Ergebnis sehr verschieden sein können. Der einen Wurzel habe ich in der Arbeit „Der Ursprung der Menschenopfer in Mexiko“[1] nachzugehen versucht.

[1] *Globus* LXXXVI, 1904, S. 108—119.

Zunächst stelle ich fest, daß bei gewissen Jahresabschnitten, z. B. im Mai beim Zenitstand der Sonne (Fest toxcatl usw.), am Xocotluetzi-Fest bei der Sommersonnenwende, bei der Herbstgleiche (Fest quecholli), im Januar am Fest izcalli usf., die Sonnen- und Feuergötter selbst geopfert werden, was bisher noch nie von den Mexikanisten beachtet worden ist, so nahe es auch lag. Der Schluß bietet sich von selbst, daß durch den Tod eine Art Erneuung oder Wiedergeburt gemäß der Auffassung des Naturvorganges beabsichtigt sei. Dasselbe ist der Fall mit der Tötung von Menschen als Regen- und Vegetationsgottheiten, nur sind besonders die Regenfeste, obwohl zu bestimmten Zeiten des Jahres gefeiert, nicht gut direkt als Erneuungen von Naturobjekten aufzufassen. Die übergeordnete Idee sowohl für die Regendämonen wie für die Sonnen- und Feuergötter muß daher sein, daß ursprünglich der Gott nicht als Abbild des Naturdinges geopfert ist, sondern daß die Vorfahren der mexikanischen Gottheiten, allerhand Tiere des Feldes, die Fähigkeit besaßen, Wind, Regen, Sonnenschein usw. hervorzubringen, und daß ihre Tötung diese Eigenschaften durch Öffnung des Körpers in erhöhtem Maße frei werden ließ. Ein erheblicher Teil der Arbeit ist daher dem Nachweis gewidmet, welche Tiere als Vorläufer der mexikanischen Gottheiten anzusehen sind, inwiefern sie mit ihnen identifiziert werden und wie die Tötung der betreffenden Tiere noch später dem Menschenopfer parallel geht. Allgemeiner ist dann die Idee in Kapitel 1 meiner oben besprochenen Arbeit „Ursprung der Religion und Kunst“ ausgeführt. — Freilich wie überall so ist auch hier gerade die Grenze schwer zu ziehen, wie weit der ursprünglich an die naheliegenden Objekte geknüpfte Zauberglaube und wie weit die himmlische Bezugnahme sich erstreckt. Das ist sowohl im Kult wie im Mythus oft schwer zu unterscheiden.

Ich habe nun noch Eduard Selers „Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alter-

tumskunde, Bd. III"[1], zu erwähnen, der ein reiches Material für unsere Zwecke enthält. Der Band ist in die Gruppen: 1. Zur Geschichte und Volkskunde Mexikos, 2. Reisewege und Ruinen, 3. Archäologisches aus Mexiko, 4. die religiösen Gesänge der alten Mexikaner gegliedert. Aber nur Nr. 4 davon ist neu. Diese äußerst wichtigen, aus den aztekischen Sahagunmanuskripten stammenden Lieder sind hier zum erstenmal im Zusammenhang übersetzt, und die Übersetzung ist durch Noten gerechtfertigt. Wir sind dadurch ein erhebliches Stück vorwärts gekommen, da nun jedem das Eindringen erleichtert ist. Freilich ist nicht zu verlangen, daß selbst eine mit allem Rüstzeug unternommene wortgetreue Übersetzung in allen Fällen Irrtümer und zusammenhanglose Sätze vermeidet, und sellbstverständlich kommen auch größere oder geringere Gewaltsamkeiten vor, um einen Sinn hineinzubringen. Nur Schritt für Schritt kann mit dem wachsenden Verständnis festes Land gewonnen werden. Ich führe nur die Gesänge Xiuhtecutlis, Teteoinnans, Otontecutlis, des Atamalqualiztli-Festes, Xipes, Chicomecoatls und der Totochtin an, in denen ich anderer Übersetzung und Auffassung nachgegangen bin. Selers Verdienste werden dadurch natürlich in keiner Weise geschmälert.

Südamerika.

Die Ausbeute ist natürlich wie immer gering. Ehrenreichs „Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker", ein weißer Rabe unter den völkerkundlichen Abhandlungen Südamerikas, habe ich schon im allgemeinen Teil erwähnt. Hier möchte ich nun noch eine Arbeit von Adolph F. Bandelier, „Aboriginal Myths and Traditions Concerning the Island of Titicaca, Bolivien"[2] berühren. Der Verf. bringt zuerst ein paar Mitteilungen von seiten der heutigen Bewohner der Insel, die er bei seinem dortigen Auf-

[1] Berlin 1904. XXXVI und 1107 Seiten.

[2] *The American Anthropologist* N. S. 1904, S. 197—239.

enthalt gesammelt hat, und schließt daran Auszüge aus den peruanischen Quellen, über die er besonnene Urteile abgibt. Den Inhalt beutet er freilich nur in historischer Hinsicht aus, während meines Erachtens nicht der geringste historische Kern darin steckt, sondern alles als reine Naturanschauung zu erklären ist. Ich skizziere nur weniges. — Noch heute wird auf der Titicaca-Insel erzählt: die Sonne stieg zuerst vom heiligen Fels oder Titi-kala in Gestalt einer starken Flamme auf. Sie wurde von einer Frau Mana-Ozllia geboren, die auch die Mutter Manco Capacs, des ersten Inkaherrschers, war. In alten Zeiten wurde die Insel von Herren bewohnt, ähnlich den Viracochas, ein Name, den die heutigen Bewohner den Weißen geben (die Weißen sind die Sterne). Sie hatten Verkehr mit Weibern. Die Kinder, die daraus hervorgingen, wurden in Höhlen untergebracht. Sie wurden die Inka, vertrieben die Herren und behielten die Insel in ihrem Besitz (die Inka sind die Vertreter der Sonne und zugleich die Söhne der Weißen, der Sterne, aus denen sie sich im Frühjahr, aus dem Erdinnern hervorkommend, in die Sonne umwandeln und die Sterne besiegen, vgl. meinen Aufsatz in Ilbergs Jahrbüchern). — Juan de Betanzos berichtet: Als alles Nacht im Lande war, kam aus einer Lagune in Peru, wo heute in der Nähe ein Dorf Tiaguanaco (am Titicacasee) steht, ein Häuptling mit einigen Leuten, den sie Con Tici Viracocha (die Sonne) nannten. Er machte die Sonne und den Tag, die Sterne und den Mond. Vorher schon hatte er Himmel und Erde und ein Volk erschaffen, das er in Dunkelheit zurückließ (die Sterne). Diese erzürnten ihn (wie stets die Sterne die Sonne erzürnen, um ihre Vernichtung durch diese zu erklären). Er kam wieder heraus und verwandelte sie in Steine. Viracocha machte nun Menschen aus Steinen, die er mit dem und dem Volksnamen benannte und in die betreffenden Provinzen verstreuen ließ. Einige sollten aus Quellen, andere aus Flüssen, Höhlen und Anhöhen kommen (analog dem Heraufkommen der Sonne aus

der Erde — die Quellen und Flüsse entsprechen dem Wasser der Morgenröte). Bei Paucaritambo kamen aus einer Höhle vier Männer mit ihren Frauen. Einer von ihnen hieß Ayar Mango, nachher Manco Capac. Er ließ sich bei Cuzco nieder und wurde der Stammvater der Inka. — Nach Cieza de Leon kam einer der bedeutendsten Häuptlinge der Kolla (die Sonne) nach der Lagune von Titicaca (dem Wasser der Morgenröte) und traf auf der Hauptinsel weiße Menschen (Sterne) mit Bärten (Strahlen) an. Er kämpfte mit ihnen und tötete sie alle. Dieser Autor sagt auch: die Sonne kam von der Insel Titicaca (aus dem Meer der Morgenröte) in großer Pracht. — Zaráte berichtet, die Indianer von Peru hatten Häuptlinge, aber keine Häuptlinge für das ganze Land, bis aus der Richtung der Kolla von der Lagune Titicaca (dem Meer der Morgenröte) ein kriegerisches Volk, die Inka (die Sonne) kamen. Der oberste von ihnen hieß Zapalla Inka, „der einzige Häuptling". Einige sagen, daß er Viracocha (wie der Sonnengott) hieß. Das bedeutet „Schaum oder Fett der See". Denn da man nicht wußte, von welchem Lande er kam, so bildete man sich ein, daß er seinen Ursprung in der Lagune (dem Meer der Morgenröte) habe. Diese Inka gründeten die Stadt Cuzco.

Man sieht, daß die Inka nicht historisch mit dem Titicacasee zu tun haben, sondern lediglich als Abkömmlinge der Sonne, die aus diesem im Osten gelegenen See als dem Wasser der Morgenröte herauskam.

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Die Symbolik des Salbens bei den Ägyptern. Wellhausen hat im 7. Bande dieser Zeitschrift (S. 33 ff.) die Frage nach dem Sinn der hebräischen Königssalbung angeregt und insbesondere danach geforscht, welche Bedeutung das Öl bei dieser Handlung gehabt habe. Wellhausens Schlußfolgerung, daß die Symbolik des Öls bei der Königssalbung aus semitischen Anschauungen nicht zu erklären sei, scheint mir auch durch die letzten Ausführungen von Vollers (Archiv VIII, S. 97 ff.) nicht erschüttert zu sein, und daher darf man nach wie vor mit Wellhausen an die Weisheit Ägyptens appellieren.

Eine endgültige Lösung der Frage enthalten auch die folgenden Ausführungen nicht. Dazu sind sie zu unvollständig. Aber ich glaube, daß dieser erste Versuch, der Frage nachzugehen, nicht ohne Nutzen ist, und hoffe vor allen Dingen, daß ich damit andere Ägyptologen zu weiterem Eingehen auf diesen Streitpunkt anregen werde.

Soviel ich weiß, gibt es keine Stelle[2], welche für das alte Ägypten die Königssalbung beweist. Aber daraus möchte ich

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Die Darstellung in den bislang bekannt gewordenen Fragmenten des Sd-Festes im Abusir (Äg. Zeitschrift 37 Tafel I Nr. 1) ist leider insofern unklar, als nicht zu entscheiden ist, ob eine Waschung oder eine Ölung des Fußes dargestellt ist.

nicht den Schluß ziehen, daß diese Zeremonie der Königsweihe in Ägypten unbekannt war. Entweder fehlen uns zufällig die betreffenden Texte oder — was mir sehr viel wahrscheinlicher ist — wir verstehen die term. technici nicht, aus denen der Brauch erschlossen werden könnte.

Dieser wird nun aber in den Amarnabriefen erwähnt (Nr. 37 ed. Winckler), wo der Pharao einen palästinensischen Kleinfürsten einsetzt, indem er „Öl auf sein Haupt gießt“[1], und weiter ist mehrfach[2] in ägyptischen Texten „für jemanden ein Amt salben“ der Ausdruck für die Einsetzung in ein Amt. So sagt ein hoher Beamter des mittleren Reiches (um 1800 v. Chr.), der Ämter zu vergeben hatte, „ich war es, der die Ämter salbte (*wrḥ*) im Hause des Fürsten“ (Stele Florenz 1774).

Nun haben im Ägyptischen die Wörter für „ölen, salben“ (*bȝḳ, sbȝḳ, nḏ, ʿnḏ*) die übertragene Bedeutung „schützen“. Daraus darf man mit großer Wahrscheinlichkeit, was die Symbolik des Öls anlangt, den Schluß ziehen, daß nach ägyptischer Anschauung das Öl ein Schutzmittel sein sollte. Es sollte den so Gesalbten gegen Gefahren schützen, mochten sie ihm von Menschen oder Dämonen drohen.[3] Die Königssalbung war also von ägyptischem Standpunkt aus eine Zeremonie, die den König sakrosankt machte. Ob durch das Bestreichen mit Öl auch der Zustand des Tabu geschaffen wurde, darüber läßt sich zurzeit nichts sagen.

Noch möchte ich kurz den Kultbrauch des Salbens von Statuen erwähnen.[4] Man könnte daran denken, daß auch hier das Öl die Statuen schützen soll, aber es ist ebensowohl möglich, daß in diesem Fall die Salbung zur Toilette des Gottes gehört.[5]

W. Spiegelberg

Der Ausdruck „auf die Erde legen“ = „gebären“ im Ägyptischen. Der Ausdruck „auf die Erde legen“[6] ist auch

[1] Es wäre freilich denkbar, daß der Pharao dabei einen syrischen Brauch übernommen hätte, aber die folgenden Ausführungen sprechen stark zugunsten der obigen Ansicht.

[2] Vgl. dazu und zum folgenden einem demnächst im *Recueil de travaux relatifs à la phil. égypt.* 1906 (Varia) erscheinenden Aufsatz über „Die Symbolik des Salbens im Ägyptischen“.

[3] Auch in der Magie spielte das Öl eine Rolle. Vgl. Erman *Religion der Ägypter* S. 156.

[4] *Sphinx* VI, 28; *Ägypt. Urkunden* II, 47. — Noch in römischer Zeit Erman *Religion* S. 222.

[5] Vgl. Moret *Rituel du culte divin* S. 190 ff.

[6] dj.*t* *ĕ* tȝ wörtlich „auf die Erde geben“. Daß so zu übersetzen ist, nicht etwa „auf die Welt bringen“ (Brugsch), ergibt sich mit Sicherheit aus der entsprechenden Wendung *Urk.* IV 9, 6.

ägyptisch aus dem hieratisch-demotischen Papyrus Rhind II, 1, 9[1], im Sinne von „gebären“ zu belegen. Der demotische Text, welcher den in klassischer Sprache gehaltenen hieratischen meist vulgär übersetzt, überträgt den obigen Ausdruck durch *ms* „gebären“, stellt also den Sinn der Wendung „auf die Erde legen“ außer Zweifel.[2]

Ich möchte im Anschluß daran noch darauf hinweisen, daß in Ägypten die Niederkunft sich so vollzog, daß die Gebärende auf zwei Ziegelsteinen, also fast auf der Erde saß.[3]

W. Spiegelberg

In seiner zweiten Satire 'von der rechten Art zu beten' schildert Persius v. 31 ff. einen Brauch der römischen Kinderstube:

Ecce avia aut metuens divum matertera cunis
exemit puerum, frontemque atque uda labella
infami digito et lustralibus ante salivis
expiat, urentis oculos inhibere perita.
tunc manibus quatit et spem macram supplice voto
nunc Licini in campos, nunc Crassi mittit in aedis:
'hunc optet generum rex et regina, puellae
hunc rapiant; quidquid calcaverit hic, rosa fiat'.

Die römische Kinderstube und ihr volkstümliches Wesen ist uns in neuester Zeit nahegebracht worden durch einen Aufsatz von W. Heraeus (Arch. f. lat. Lexikogr. und Gram. XIII, 1903/4 S. 149 ff.); wenn F. Buecheler im Kolleg die Stelle behandelt, gibt er zahlreiche Belege für die Sprache des Volkes, die aus dem Wunsche der Großmutter oder Tante zu uns redet. Hier sei es gestattet, zu dem Brauche, den die Frauen ausüben, eine merkwürdige Parallele beizubringen. In seinen wichtigen Abhandlungen zum 'Ursprung der Religion und Kunst' berichtet K. Th. Preuß nach Theophil Hahn (Globus XII S. 278) von folgender Gewohnheit der Hottentottenmütter (Globus 1904 S. 377): 'Diese singen, während sie ihr Baby auf dem Schoße halten, ein improvisiertes Lied, das die künftigen Heldentaten ihres Sprößlings behandelt, und dabei streicheln und küssen sie die Gliedmaßen, die für die Ausführung der Leistungen in Frage kommen. Nur die Geschlechtsteile werden nicht geküßt, sondern nur die Finger, mit denen sie berührt werden. Der Kuß ist also an die Stelle des Anpustens oder Anspuckens getreten, wodurch der betreffenden Person oder dem Gliede Gedeihen mitgeteilt werden soll. Auch das dabei gesungene

---

[1] Aus der Zeit des Kaiser Augustus.

[2] Weitere Beispiele bei Brugsch *Wörterbuch* IV, 1610.

[3] Siehe dazu Spiegelberg *Ägyptolog. Randglossen zum alten Testament* S. 19 ff.

Lied (abgedruckt Globus 1905 S. 397) müssen wir als ein Zauberlied auffassen.'

Über den Zusammenhang mit dem Glauben an die Zauberkraft der Exkremente — der uns manches verständlich macht, was Epiphanius von gnostischen Riten berichtet — muß man sich bei Preuß selbst unterrichten. Der römische Brauch ist bereits abgeblaßt, und rationalistisch umgedeutet *(urentis oculos inhibere perita)*. Daß die Berührung den einzelnen Gliedern Segen bringen solle, hat aber noch der Scholiast gewußt, der anführt, u. a. solle dadurch *eloquium* erzielt werden: das ist auf das Bestreichen der *labella* v. 32 zu beziehen. Das Berühren der Stirn soll offenbar Verstand verleihen.

R. Wünsch

In seinem *Νέος Ἑλληνομνήμων Π* (1905), S. 180—186 veröffentlicht Sp. Lambros zwei Partien aus Berichten über den Besuch des Kaisers Manuel Palaiologos im Peloponnes 1415/16. Es werden darin die barbarischen Sitten der Mainoten geschildert, deren Grausamkeiten durch diese Reise des Kaisers ein Ende gemacht worden sei. Ein Fortleben des antiken *μασχαλισμός* sieht der Herausgeber in einem scheußlichen Brauch, der in beiden Berichten erwähnt wird: In dem Brief des Mönchs Isidor *τῷ βασιλεῖ κῦρ Μανουήλ* (Cod. Vatic. Graec. 914) heißt es: *οὐδ' ἔτι μετὰ τὴν σφαγὴν δάκτυλον ἢ μέλος ἕτερον ἀποκόψας τοῦ κειμένου, τοῦτο παρὰ τὸν πότον τῇ κύλικι βάπτων προπίνει τοῖς φίλοις, τοῦτο δὴ τὸ ἐκείνοις πάλαι φίλον καὶ σύνηθες.* Joannes Argyropulos schreibt in der *Σύγκρισις παλαιῶν ἀρχόντων καὶ νέου, τοῦ νῦν αὐτοκράτορος* (Cod. Paris. 817): *τὸ δὲ μεῖζον καὶ ὃ μηδὲ παραβάλλεσθαι τοῖς προτέροις ἂν δύναιτο, ὡς βραχύτατα μέρη τετελευτηκότων ἀνατεμόντες σωμάτων, καὶ ταριχεύσαντες, ἔφερον καὶ ποτοῖς ἢ ὄψοις βάπτοντες πρότερον, περὶ τὰ συμπόσια καὶ τὰς εὐωχίας ἡδέως πραγματευόμενοι διατελοῦσιν.* Doch vgl. Wuttke, Volksaberglaube[3] § 190.

H. Hepding, Pergamon

Perdrizet veröffentlicht in den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1903 p. 62—66 das Inschriftfragment einer kleinen Marmorbasis aus Antiochien, enthaltend den Schluß eines Orakelverses des Alexander von Abonoteichos und die 7 Vokale: [*Φοῖβος ἀκερσεκόμης λοιμοῦ νε*]*φέλην ἀπερύκει.* ΑЄΗΙΟΥΩ. Vgl. Lukian Alex. 36 und denselben Vers bei Mart. Cap. I 18.

L. Deubner

In den Comptes rendus de l'acad. des inscr. 1905, 148 ff. veröffentlicht Cumont eine aus dem Mithraeum von Emerita (Spanien) stammende Statue des schlangenumwundenen Kronos.

Kopf und Arme fehlen, das Löwenhaupt ist durch eine Löwenmaske auf der Brust ersetzt, wie auf einem Relief in Modena. Aus demselben Heiligtum stammt eine Inschrift, in der unter anderem eine *ara genesis* erwähnt wird: dies eine bemerkenswerte Neuheit. [Man lese den Anfang der Mithrasliturgie *Γένεσις πρώτη τῆς ἐμῆς γενέσεως*, s. meine Mithraslit. S. 2. A. D.] **L. Deubner**

Οὖλος ὄνειρος. Über die Schwierigkeit, die in den Iliasstellen *B* 6, 8, 22 die Übersetzung „Unglückstraum", „verderblicher" oder auch „täuschender Traum" macht, namentlich in der Anrede des Zeus an den *Ὄνειρος* v. 8:

βάσκ' ἴθι, οὖλε ὄνειρε, θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν,

kommt man trotz aller Erläuterungsversuche nicht hinweg. Zwar ist dieser *Ὄνειρος* nicht der Traumgott, der selbst über gute und böse Träume verfügt, er ist aber göttlicher Bote des Zeus (v. 26 *Διὸς δέ τοι ἄγγελός εἰμι*, v. 56 *θεῖος ὄνειρος*), Zeus sendet ihn und trägt ihm auf, was er will (*A* 63 *καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν*). Daß er den Boten, der nach der Vorstellung im *B* stets in seiner Umgebung zur Verfügung ist, anrede „verderblicher Traum", weil er ihm dann aufträgt, dem Agamemnon etwas zu sagen, was diesem Verderben bringt, ist ebenso unmöglich als die Vorstellung, daß die verschiedenen Träume, die glückbringenden und die verderbenbringenden, als *ἄγγελοι* zur Verfügung des Zeus stünden, aus denen er hier einen oder den „verderbenbringenden" herbeirufe.[1] Mit dem orphischen Hymnus 86, der beginnt

κικλήσκω σε, μάκαρ, τανυσίπτερε, οὖλε Ὄνειρε,
ἄγγελε μελλόντων, θνητοῖς χρησμῷ δὲ μέγιστε,

konnte man nur fertig werden, wenn man von „verständnisloser" Anlehnung an Homer sprach. Verbanden die Dichter und die Hörer gar keinen Sinn mit *οὖλε*? „Verderblich" wäre hier jedenfalls ganz unsinnig.

So sicher *οὖλος* an anderen Stellen diese Bedeutung hat (*Φ* 536, *E* 717), so ausgeschlossen ist sie hier. Mir scheint von den Bedeutungen, die *οὖλος* haben kann (s. Brugmann *Indo-*

---

[1] Brugmann will den in der Tat anstößigen Hiat *οὖλε ὄνειρε* dadurch beseitigen, daß er *οὖλι' ὄνειρε* in diesen Vers einsetzt. Das ist schon darum unwahrscheinlich, weil davor und danach das formelhafte *οὖλον ὄνειρον, οὖλος ὄνειρος* steht. Auf diese Weise ist der Hiat nicht zu beseitigen; man müßte zu der Auskunft Wackernagels (*Bezzenb. Beitr.* IV 281) greifen *οὖλος ὄνειρε* (wie *φίλος ὦ Μενέλαε*).

germanische Forschungen XI 1900, 266 ff.)[1], bleibt nur eine möglich „kraus, lockig“. Man weiß, wie die Bewohner des Lichtlandes, des Sonnenlandes, des Götterlandes, die Seligen, typisch den Strahlenkranz und auch lockiges Haar haben (Nekyia 38 ff.). Noch die Seligen der Petrusapokalypse haben es (v. 10) *ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν.* Kennzeichen idealer Schönheit ist es auch bei Homer ζ 229 ff. *κὰδ δὲ κάρητος οὔλας ἧκε κόμας* (Athene dem Odysseus, als sie ihm besondere Schönheit verleiht). Die Boten der Götter bei Traumerscheinungen haben ihre charakteristische Typik, sie sind als „idealschön“ und Boten des Lichtlandes aufgefaßt (s. die Zusammenstellungen bei Deubner *De incubatione* 12 f.).[2] Die Vorstellung, die nach Odyssee ω 11 f.:

> *πὰρ δ' ἴσαν Ὠκεανοῦ τε ῥοὰς καὶ Λευκάδα πέτρην*
> *ἠδὲ παρ' ἠελίοιο πύλας καὶ δῆμον ὀνείρων*
> *ἤισαν*

vorhanden war, macht, scheint mir, *οὖλος* „lockig“ vom Traum„engel“ besser verständlich. Es ist neben den sonst vorhandenen, so ganz anderen Vorstellungen von den Träumen (s. τ 360 ff. *Mutter Erde* 60 f.) geradeso möglich, wie der *ὄνειρος* bei Zeus im *B* überhaupt daneben möglich ist. Nicht nur als Bewohner des Lichtlandes *παρ' ἠελίοιο πύλας*, auch als himmlischer Bote und himmlische Erscheinung von Zeus ist der „lockige Traumgott“ gedacht: eine offenbar festgewordene Wendung, die sich nur im Anfang des zweiten Buches der Ilias für uns erhalten hat, dort gleich dreimal hintereinander.

Albrecht Dieterich

---

[1] Lukian Iupp. trag. 40 (Ζεὺς) *ἐξαπατᾷ τὸν Ἀγαμέμνονα ὄνειρόν τινα ψευδῆ ἐπιπέμψας* beweist nicht einmal, daß Lukian *οὖλον = ψευδῆ* verstanden habe. Er erzählt ganz einfach, was Ilias *B* im Anfang geschieht, wie es jeder erzählt, ob er nun *οὖλος* so oder so erklärt. Fick (*Die hom. Ilias* 79) hat durch eine neue Etymologie (mit lit. *privilti* „betrügen“) die Bedeutung „täuschend“ erlangt, die ja nach der üblichen Etymologie gar nicht ohne weiteres möglich wäre.

[2] Der Hesperos ist bei Kallimachos Hymn. auf Delos 302 *οὖλος ἐθείραις*. Da wirken natürlich auch die Strahlen der Sterne auf die Vorstellung ein

[Abgeschlossen am 27. Januar 1906.]

I Abhandlungen

Die Schutzgötter von Mainz

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Von der Religion des römischen Germanien sprechen nur die Denkmäler. Schwer gelingt es, in diesen rohgestalteten und in eintöniger Wiederholung fast inhaltslosen Reihen die scheinbare Einheit, welche die Kultur der Gallier, Germanen und Römer gewonnen hatte, nach der Eigenart jener Völker zu scheiden. Die Vorstellung des gleichen religiösen Denkens wird hervorgerufen durch den gleichmäßigen Ausdruck, den die Göttergestalten in Wort und Bild gefunden haben. Denn diese Gestalten hatte allen drei Völkern der ewig in anschaulichen Formen schaffende Geist der Griechen gebildet. Nur wenn es gelingt, den Schleier, den griechische Phantasie um den fremden Inhalt gewoben hat, zu durchdringen, wird der Blick in die Tiefe historischen Geschehens eindringen. Bei richtiger Betrachtung gewährt auch das unscheinbare Denkmal, dessen Sinn im folgenden enträtselt werden soll, diesen Blick in den Wandel religiösen Denkens.

Der würfelförmige Stein wurde im Dezember des Jahres 1889 in Mainz bei Kanalarbeiten gefunden. Seine erhaltene Höhe beträgt 49 cm, wovon 9 cm auf das Gesimse entfallen. Unten ist der Stein verstümmelt. Breite und Tiefe mißt 35 cm.[1]

[1] Zuerst publiziert und beschrieben von Haug, *Westd. Korr.-Bl.* 1890, 134 ff. Dann von Gardoz *Rev. archéolog.* 1890, 1 S. 66 und Taf. 6. 7.

Auf jeder der vier Seiten ist ein göttliches Paar gebildet, ein Gott und eine Göttin, die durch die Art, wie die Frau dem Manne sich zuneigt, innig verbunden erscheinen. Keine der vier Seiten ist bei der schweren Beschädigung des Denkmales äußerlich vor den übrigen hervorgehoben. Aber die Analyse des Gedankens wird lehren, daß die Hauptseite jene ist, auf welcher Diana neben dem Gotte mit dem Hammerszepter steht. Das Verständnis dieser schwierigen Gruppe dankt man Michaelis.[1] Er hat gezeigt, daß dieser gallische Gott im römischen Germanien den Namen Silvanus führte. Nach seinem Wesen war er nicht ein Gott der dunkeln, wildreichen Jagdgründe, sondern ein Gott des Himmels, dessen Hammer, wie der des Thor, Blitz und Donner erregte. Die seltsame römische Gleichung ist nur eine Übersetzung aus dem Griechischen.[2] Silvanus ist an Stelle des Pan getreten, mit dessen Namen die Massalioten den im Walde an der Rhone herrschenden Gott der Gallier bezeichneten. Den wahren Namen des Gottes mit dem Hammer hat uns erst ein Altar aus Saarburg kennen gelehrt.[3] Er hieß Sucellus und die Göttin, die ihn begleitet, Nantosvelta. Die Göttin des Saarburger Reliefs zeigt die Bildung der Himmelskönigin Juno, nur daß das Szepter eigenartig ein Tempelchen krönt. Deshalb muß es im hohen Grade befremden, die Göttin auf dem Mainzer Denkmale und auch sonst neben Sucellus als Diana gebildet zu sehen. Und doch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß Nantosvelta den Römern Diana hieß. Auf dem Bruchstück eines Reliefs, das Nantosvelta darstellt, ist von römischer Hand auf das Tempelchen des Szepters geschrieben: dea Diana.[4] So ist die Deutung des Mainzer Reliefs völlig gesichert. Die

[1] *Jahrb. der Gesellsch. für lothr. Gesch. und Altertumskunde* 7, 1895 128—163.

[2] Vgl. meine Untersuchung *Philologus* 61 (1902), p. 21 ff.

[3] C. XIII 4542.

[4] C. XIII 4469 aus Kirchnaumen, nahe der Grenze der Mediomatrici und Treveri, in der Richtung von Metz nach Saarbrücken gefunden.

Gottheiten sind, mit ihrem gallischen Namen benannt, Sucellus und Nantosvelta.

Einfach aus dem römischen Gedankenkreise ist das Götterpaar der rechten Nebenseite erwachsen. Wir sehen rechts den Genius in seiner typischen, römischen Gestalt das Füllhorn im linken Arm haltend, mit der Rechten eine Weinspende in die Flammen eines Altars gießend. Sein Haupt ziert eine Mauerkrone. Durch dieses Attribut ist er als numen castrorum bezeichnet.[1] Viele der Leben schaffenden Geister des Heeres tragen diese Symbole und nur die Analyse des Gedankens wird wieder lehren, daß der Lebensgeist des ganzen Lagers, der Genius castrorum, dargestellt ist. Die Göttin an seiner Seite ist durch Füllhorn und Steuerruder als Fortuna bezeichnet.

Durch weitgehende Zerstörung ist die Gruppe an der Rückseite verstümmelt. Der Gott ist an seiner Haltung als Apollo kenntlich. Ausruhend hat er das rechte Bein übergeschlagen. Den Kopf stützt er in die Hand des zurückgelegten rechten Armes. Das wallende Haupthaar ist von einer flatternden Tänie zusammengehalten. Die linke Hand ruhte auf einer, jetzt weggebrochenen, auf dem Boden stehenden Leier. Die Göttin trägt mit der ausgestreckten linken Hand ein bauchiges Gefäß, aus ihrer geschlossenen Rechten schlüpft eine Schlange hervor, deren Kopf über dem Deckel des Gefäßes sichtbar wird. Die Göttin ist Salus. Die Verbindung des Apollo mit Salus hebt gerade jene Bedeutung des Gottes hervor, die dem, Apollo benannten, gallischen Gotte zukam.[2] Sein gallischer Name ist Grannus; die ihn begleitende Göttin heißt gallisch Sirona.[3] Die Schwierigkeit, gallische Gottheiten

[1] Domaszewski *Die Religion des röm. Heeres.* S. 95.

[2] Caesar *B. G.* 6, 17, 2 Apollinem morbos depellere.

[3] Zangemeister bemerkt zu C. XIII 5315 Apollini Granno Mogouno aram — Apollinem Grannum, multis titulis notum (praeter hoc vol. vide in vol. III. VI. VII), 'salutarem sive medicinalem' aquarum deum fuisse inde patet, quod sociatur Hygiae (III 5873), Nymphis (III 5861), Sironae (III 5588. VI 36).

durch die interpretatio Latina in Wort und Bild wiederzugeben, zeigt sich bei Sirona besonders deutlich. Denn auch sie wurde von den Römern mit Diana geglichen. So wurde an den Heilquellen von Wiesbaden (Aquae Mattiacae) Sirona verehrt[1], welche die Römer Diana Mattiaca nannten.[2] Ebenso heißt die Göttin des Bades von Badenweiler im Schwarzwald Diana Abnoba[3], während sonst Abnoba die Göttin des Schwarzwaldes selbst ist. Als Salus erscheint die Sirona auch an der Heilquelle in Faimingen C. III 5873 Apollini Granno et Sanctae Hygiae.[4] Wie im Worte, so wird auch im Bilde die Interpretatio nicht festgehalten. Auf einem Steine aus Bittburg[5] trägt sie einen Zweig in der Linken, auf einem anderen aus Baumburg[6] in der Rechten Ähren, in der Linken eine Traube. Bei all diesem Schwanken ist es doch nicht zu bezweifeln, daß das Mainzer Relief Grannus und Sirona, als Apollo und Salus gebildet, darstellt.

Auf der rechten Nebenseite erscheint ein Gott von jugendlich kräftigen Formen, der in der Rechten einen Lorbeerzweig hält. Auch die Linke hielt, nach der Verstümmelung zu schließen, ein längliches schmales Attribut. Trotz der argen Zerstörung des Kopfes erkennt man an der rechten Schläfe einen dreieckigen, oben leicht gewölbten Fortsatz. Es ist der Flügel des Petasos, und der Gott ist Mercurius, der in der Linken das Kerykeion hielt. Der Lorbeerzweig in seiner Rechten ist der Zweig des Siegers im Kampfspiel. Deshalb krönt ihn Victoria, die in der Linken die Palme, in der Rechten den

---

[1] C. XIII 7570 Sironae C. Iulius Restitutus c(urator) templi d(e) s(uo) p(osuit).

[2] C. XIII 7565 Antonia M . . ia T. Porci Ruf[ia]ni [leg(ati?)] [l]eg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) fidelis [pro sa]l(ute) Porciae Rufianae filiae su[ae D]ianae M[a]t[ti]acae voto signum posu[it].

[3] C. XIII 5334.

[4] Zeile 2 ist zu ergänzen [v]at(icinio) deorum ipsorum. Vgl. C. III S. 1854. [5] C. XIII 4129 (= Hettner cat. n. 48).

[6] C. III 5588 (= Hefner *Das röm. Bayern* Taf. 3, 15).

Kranz mit flatternden Tänien hält. Mercurius ist dargestellt als Ἑρμῆς ἀγώνιος[1], als Schutzgott der Palästra.

Die höhere Einheit, welche die vier Gruppen im Gedanken verbindet, kann nur aus den historischen Bedingungen begriffen werden, die zur Bildung dieser Kulte auf dem Boden des römischen Mainz geführt haben. Solche Voraussetzungen können wir noch gewinnen aus den Inschriften des römischen Mainz. Für die eigenartige Organisation des Lagerterritoriums ist folgender Altar am lehrreichsten. C. XIII 6730 I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Sucaelo et Gen(io) loci pro salute C(ai) Calpurni Seppiani p(rimi) p(ili) leg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) (fidelis) Trophimus actor [et] Canabari(i) ex voto. Als Mommsen seine berühmte Abhandlung über die römischen Lagerstädte schrieb[2], war diese Inschrift, sowie andere Zeugnisse, die über einen Wandel in der Organisation der Legionsterritorien zur Zeit des Septimius Severus belehrten, noch unbekannt.[3] Nach der ältesten Ordnung durften im Umkreis des Lagers keine festen Gebäude stehen.[4] Nur hölzerne Buden (= canabae) erbauten die Kaufleute, Händler, Wirte, und unter ihnen wohnten auch die Veteranen der Truppe, die am Orte ihrer langen Dienstzeit den Abend ihres Lebens verbrachten. Diese Cives Romani ad Canabas consistentes oder auch Canabenses, Canabarii genannt, besaßen eine halbstädtische Organisation mit einem Dekurionenrat.[5] Die an der Rückseite des Lagers, an der porta decumana liegenden

---

[1] Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 415.

[2] Mommsen *Hermes* 7, 1873, 299—326.

[3] In Brambach 956 = C.XIII 7222 las Mommsen selbst später L.Senilius Decmanus q(uaestor), c(urator) c(ivium) R(omanorum) m(anticulariorum) neg(otiatorum) Mog(ontiacensium) nach Analogie von C. XIII 6797, wo Cives Romani manticulari negotiatores ausgeschrieben steht.

[4] Domaszewski *Die Religion des röm. Heeres.* S. 100.

[5] In Mainz C. XIII n. 6769 ordo civium Romanorum (a. 222—235) 6733 d(ecurio) c(ivium) R(omanorum) (a. 276).

canabae wurden so geradezu als vicus bezeichnet.[1] Der Altar des Sucaelus, gesetzt von dem actor und den Canabarii, erhält sein volles Licht erst durch neue Funde aus Carnuntum. In einem Raume des Legionslagers wurden dort zwei Altäre aufgedeckt C. III 14356[5a]. Libero patri et Liberae Dionysius actor Brittici Crescentis p(rimi) p(ili) v(otum) s(olvit). 14356[5b] Libero Liberae Fortunae Mercurio lustro Ansi Proculi p(rimi) p(ili) Ansius Archelaus ex voto pos(uit). Da der Primus pilus das Lustrum, den Schlußakt der Schatzung abhält, so hat er die censorischen Geschäfte im Territorium legionis geleitet, wie der Duumvir quinquennalis der Municipien. Sein Geschäftsführer ist der actor. Er weiht Liber und Libera den großen Göttern des Landes, wie Fortuna und Mercurius, den römischen Schutzgöttern materiellen Gedeihens, einen Altar in dem Geschäftszimmer[2] dieses Zweiges der militärischen Verwaltung des Lagers. Ebenso hat in Mainz der actor Trophimus des primus pilus Calpurnius Seppianus — so ist zu erklären — dem keltischen Himmelsgott Sucaelus den Altar zum Heile des Territorium Legionis geweiht. Sucaelus erscheint als dem römischen Himmelsgott Iuppiter optimus maximus wesensgleich.[3] Der militärische Charakter der Verwaltung tritt noch stärker hervor in der Verpachtung nutzbarer Flächen des Territoriums an Soldaten C.III 14356[3a]. I(ovi) o(ptimo) m(aximo) sacr(um) pro sal(ute) Aug(ustorum) C(aius) Iulius Catullinus mil(es) leg(ionis) XIV g(eminae) M(artiae) V(ictricis) cond(uctor) prat(i) Fur(iani) lustr(o) Nert(i) Celerini p(rimi) p(ili) a. 205. Dieser Conductor ist ein Großpächter, der zugleich die Aufsicht übt über die Leistungen der coloni,

---

[1] So in Straßburg C. XIII 5967 [G]enii vici Ca[n]abar(um) et vi[ca]nor(um) Canabensium.

[2] Nicht in der Kantine, wie man wunderlich genug angenommen hat, indem man den Liber als römischen Weingott (sic) interpretierte.

[3] *Philologus* 61 (1902), p. 22.

wie dies analog in den kaiserlichen Domänen sich findet.[1] Diese Umgestaltung der Verwaltung der Territoria Legionis hat Septimius Severus durchgeführt.[2] Neben die Cives Romani, die sich nach freier Wahl zur Führung ihrer Privatgeschäfte in dem Gebiete des Legionslagers aufhalten, sind coloni getreten, die unter dem Zwange einer kaiserlichen Domänenverwaltung an den Boden gefesselt sind. Die Coloni erhielten nicht das Bürgerrecht durch die constitutio Antoniniana.[3] Deshalb dauert die Sonderstellung der cives Romani im Territorium legionis fort: C. XIII 6733 in h(onorem) d(omus) d(ivinae) D(e)ae Lun(a)e Marcellinius Placidinus d(ecurio) c(ivium) R(omanorum) Mog(ontiaci) — a. 276 n. Chr. — 6769 T. Florius Saturninus vet(eranus) ex sig(nifero) leg(ionis) XXII pr(imigeniae) p(iae) f(idelis) Alexandrianae m(issus) h(onesta) m(issione) allectus in ordi[n]em c(ivium) R(omanorum) et.[4] Mog[ont(iacensium)]. Auch der Glaube der canabarii hat sich völlig gewandelt. An Stelle des Iuppiter optimus maximus, des Schirmherrn der Römer, ist mit der Renationalisierung[5] des Reiches sein keltischer Vetter Sucaelus getreten.

Nach Sucaelus ist auf dem Altar des exactors der Genius loci genannt. Er erscheint auf unserem Denkmal auf der rechten Seite als Genius castrorum in seiner Individualität durch das Bild näher bestimmt. Ihm ist Fortuna zugesellt. Auch sie ist eine Gottheit des Ortes. Vor der Front des Lagers auf dem Abhang nach dem Rheine hatten sich in Jahrhunderten ungestörten Friedens römische Kaufleute niedergelassen. Diese Ansiedlung war ursprünglich ein Teil der Canabae, aber allmählich durch ihre abgesonderte Lage zu einer

---

[1] Mommsen *Hermes* 18, 404. Ramsay *Cities and Bishoprics of Phrygia* I 1, 2 passim; Rostowzew *Österr. Jahresh.* 4. Beibl. S. 37 ff. Premerstein *Wiener Studien* 24, 141 ff.

[2] C. III 14509 (Viminacium) Neubau der Canabae. In Mainz sind die Canabae noch im Jahre 255 nachweisbar C. XIII 6780.

[3] Vgl. Dittenberger. Olympia V n. 110.

[4] So zeigt der Abklatsch. [5] *Philologus* 61, 1902, 27.

eigenen Gemeinde herangewachsen, hieß sie vicus novus.[1] Im Gebiete dieses 'Neudorfs' fand sich noch an seinem ursprünglichen Platze, an dem Wege, der von der porta praetoria nach der Rheinbrücke führte, der Altar C. XIII 6676 Fortunae Aug(ustae) sacr(um) Nemonius Senecio c(urator) v(ici) et T. Tertius Felix q(uaestor) et C. Atius Verecundus act(or) d(e) s(uo) p(osuerunt). Es sind die Beamten des vicus novus, die der Fortuna den Altar setzen. Schon in der Zeit des Severus, der den Soldaten gestattete, mit ihren Frauen zusammen zu leben[2], werden die Legionare in dem wohlgebauten[3] vicus novus gewohnt haben. Als gegen das Ende des dritten Jahrhunderts mit dem gänzlichen Schwinden der militärischen Kraft das weitgedehnte Lager nicht mehr gehalten werden konnte, behauptete man wenigstens den Steilrand und umschloß die Praetentura, sowie den vicus novus mit einer neuen gemeinsamen Mauer.[4]

Auch für das Relief der Rückseite ist eine Beziehung auf eine bestimmte Örtlichkeit des römischen Mainz leicht zu erkennen. Denn wir wissen, daß zwei Gemeinwesen, die in der Nähe des Lagers sich befanden, nach den Göttern Apollo und Salus benannt waren. Es lehren dies zwei Inschriften C. XIII 6688 Genio collegii iuventutis vici Apollinesis — 6723 I(ovi) o(ptimo) m(aximo) et Iunoni Reginae vicani salutares. Der Vicus der Salus hat sicher schon im ersten Jahrhundert[5] bestanden. Aber eben in dieser Zeit kleidet sich der gallische Glaube in das römische Gewand. Grannus und Sirona, die Schutzgötter der gallischen Niederlassung, die an der Mündung des Main in den Rhein lange bestanden hatte, ehe die Römer

[1] C. XIII S. 303.

[2] Mommsen C. III p. 2011; P. Meyer *Archiv f. Papyrusforschung* III 68.

[3] C. XIII 6786 [ob immunitatem a vi]canis [vi(ci) n(ovi) sibi c]oncess[am memor ben]efici [viam p(assuum)] DCCC [sua pecunia strav]it. Die Distanz bezeichnet die Länge der Straße von der porta praetoria des Lagers bis an die römische Rheinbrücke.

[4] C. XIII S. 302, 2. [5] Vgl. Zangemeister zur Inschrift.

ihr Lager erbauten, sie nennen sich unter römischer Herrschaft Apollo und Salus.

Das Gegenstück zu dem Genius castrorum des Reliefs der rechten Seite bildet der Ἑρμῆς ἀγώνιος des Reliefs der linken Seite. Diese Gottheiten hat der bildende Künstler in tieferer Absicht einander gegenübergestellt. Durch seine durchgreifenden Änderungen hatte Septimius Severus auch dem Heere des Abendlandes den orientalischen Charakter aufgedrückt. In seinem Heere sind es nach Aegyptens Vorbild die Lagerkinder, aus denen die Legionen sich ergänzen. So wird in dieser Zeit auch in der bürgerlichen Niederlassung die Jungmannschaft zu festen Verbänden, collegia iuventutis, zusammengeschlossen, sowohl am Limes[1] als im Inneren des Reiches, wo sie in der Mitte des dritten Jahrhunderts den Wachdienst auf den Reichsstraßen leisten.[2] Es entspricht dieser Entwickelung, daß auch in Mainz zwei solche Verbände sich finden, das collegium iuventutis vici Apollinensis[3] und die iuventus Vobergensis.[4] Das zur bloßen Miliz herabgesunkene Heer des Severus[5] verlegte die Ausbildung, die der Dienst selbst dem Soldaten nicht mehr gab, in die Vorstufe des Kriegsdienstes, die Übungen der Iuventus. Die Siegeskraft der Iuventus stellt das Bild der

---

[1] C. XIII 6468, 6549 (a. 222). 7424 (a. 242). In diesen Dörfern am Limes kann nun gar um die Mitte des dritten Jahrhunderts das collegium iuventutis kein Turnverein nach Art der griechischen νέοι gewesen sein.

[2] C. 4131 Num(inibus) Aug(ustorum) fara[to]rem exaedificaverunt suo in[p]endio iuniores vici hic co(n)sistentes loco sibi concesso et donato a vikanis Bedensibus a. 245 p. Chr. farator ist nach Buechelers Erklärung turris speculatoria. Vgl. n. 3632.

[3] C. XIII 6688 vgl. oben.

[4] C. XIII 6689. Es sind germanische Colonen. Die Auflösung der Reichswehr durch die Ansiedlung germanischer Dediticii im Limesgebiet tritt schon unter Severus Alexander ein. *Westd. Zeitschr.* 1902, 206.

[5] Selbst die Chargen der Principales werden erblich, so daß der Sohn eines bucinators schon mit 6 Jahren bucinator ist. Vgl. meine Bemerkungen bei Hofmann *Supplement der österr. Jahresh.* V 80.

linken Seite dar, auf dem Mercurius von Victoria als Sieger bekränzt wird.

Mit Recht hat Haug das Mainzer Denkmal in eine Reihe gestellt mit den sog. Viergöttersteinen, die als Basen Iuppitersäulen trugen. Dies war zweifellos die Bestimmung des Mainzer Denkmals, aber es unterscheidet sich von den anderen Basen durch den Reichtum des figürlichen Schmuckes und die Feinheit der Erfindung. Das Vorbild der uns erhaltenen dürftigen Wiederholung muß ein Denkmal von ganz anderer Bedeutung gewesen sein, ein Gegenstück zu jenem großartigen Denkmale aus neronischer Zeit, das eben durch die Kunst und die Umsicht der Mainzer Museumsverwaltung seiner Auferstehung entgegengeht.[1] Die Gegenüberstellung der beiden Denkmäler soll später versucht werden.

[1] Vgl. den vorläufigen Bericht Koerbers *Westd. Korr.-Bl.* 1905, 98 ff.



Altar aus Mainz.

Die biblischen Schöpfungsberichte[1]

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Der Hergang bei der Schöpfung der Welt wird von der Bibel in doppelter Gestalt überliefert. Die eine, I. Mos. Kap. 1, 1—2, 3, beginnt mit den bekannten Worten: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde" und schließt mit der Einsetzung des Sabbats als Ruhetag.[2] Hierauf folgt unmittelbar die zweite Gestalt des Mythus V. 5: „Ehe noch Gesträuch des Feldes vorhanden noch Kraut des Feldes gesproßt war . . .,[3] (V. 7) da

[1] Diese Ausführungen sind die wesentlichen Teile eines Vortrages, den ich am 19. Dezember 1904 in einer Sitzung der Ortsgruppe Gießen des hessischen Vereins für Volkskunde gehalten habe. Da ich nicht vor Fachgenossen sprach und jetzt auch nicht in erster Linie für sie schreibe, war hier und da eine größere Breite der Darstellung unerläßlich.

[2] Die Einzelheiten sind sehr verworren, da die Verse 2, 1—3 nicht nur sehr verschieden an Alter und Herkunft, sondern auch durch Glossen entstellt sind. Die Wendung „sein Werk, welches er gemacht hatte" (מלאכתו אשר עשה) kommt in den paar Zeilen nicht weniger als dreimal vor, zuletzt in der Form der stilistischen Monstrosität אשר ברא לעשות, welche kein Geringerer als H. Ewald den Nachfahren mundgerecht gemacht hat (Hebr. Gramm. 7. A. § 285 a). Der Terminus *bārā* „schaffen" findet sich übrigens innerhalb des ersten Schöpfungsberichtes nur an zwei Stellen, V. 21. 27 (sonst überall *'āsāh*), außerdem nur in den Überschriften 1, 1; 2, 4. — Über V. 4a „Dies ist die Geburtsgeschichte des Himmels und der Erde" ist mit Bestimmtheit nur so viel zu sagen, daß er der Form nach eine Überschrift ist; gehört dieselbe zum Vorhergehenden, so ist sie an falsche Stelle geraten, gehört sie zum Folgenden, so bleibt unerklärlich, wie der Bericht von der Schöpfung des Paradieses zu einem so hochtrabenden Titel gekommen ist.

[3] Der durch Punkte angedeutete Text scheint stark durch Glossen erweitert zu sein. Und von dem einzigen Satz, welcher mit Sicherheit der ältesten Quelle angehört, V. 6a „und Flut stieg herauf von der Erde" וְאֵד יעלה מן הארץ, ist nicht klar, wie er syntaktisch mit dem Umstehenden zu verbinden ist. Ich vermute, daß hinter אֵד ein טֶרֶם ausgefallen ist.

bildete Jahve den Menschen aus Erde[1] und blies Lebensodem in seine Nase, so ward der Mensch zu einem lebendigen Wesen.“ Hierauf wird das Paradies eingerichtet mit seinen Flüssen, Bäumen und Tieren und der Adam hineingesetzt. Zu allerletzt entsteht das Weib. Der Unterschied der beiden Rezensionen ist ungeheuer. Hier dramatische Handlung, dort pedantische Aufzählung; hier dreht sich alles um den Menschen, der Anfang und Ende des Aktes ist, dort ist der Mensch nur Schlußstein des Baues und eine Nummer im Kataloge; hier ist die sagenhafte Gestalt des Paradieses der Schauplatz, dort die wirkliche Welt. Im Grunde ist es deshalb verkehrt, von zwei Rezensionen zu reden, denn allein Gen. 1 handelt von der Erschaffung der gegenwärtigen Welt, während Gen. 2 sich ausschließlich auf das Paradies bezieht. Über diese und andere Seiten des Verhältnisses zwischen Gen. 1 und 2 ist schon unglaublich viel verhandelt worden. Im folgenden will ich versuchen, einige Probleme, welche bisher noch gar nicht oder nicht genügend erkannt worden sind, zu stellen und zu lösen.

Wenn man sich die Schöpfungsprodukte der sechs Tage vergegenwärtigt, wie sie Gen. 1 beschreibt, so findet man, daß an drei Tagen, nämlich an dem ersten, zweiten und vierten Tage[2], immer nur je ein Werk oder eine Gruppe gleichartiger Werke entsteht, während der dritte und sechste Tag mit zwei verschiedenartigen Werken bedacht sind. Denn am dritten Tag erschafft Gott einerseits Festland und Meer, anderseits die Pflanzenwelt, am fünften Tage nicht nur die Wassertiere, sondern auch die Vögel, am sechsten Tage aber außer den großen Tieren noch das erste Menschenpaar.

---

[1] *min hā'adāmā* ist wohl Glosse, die vielleicht dem Verfasser von Cohel. 3, 20. 12, 7 noch nicht vorlag. Sonst vgl. zum Verständnis der Stelle Th. Noeldeke's Bemerkungen in dieser Zeitschrift Bd. VIII S. 161.

[2] Am ersten Tage schuf Gott das Licht, am zweiten das Himmelsgewölbe, am vierten die Himmelskörper.

Diese Disposition ist nicht in der Natur der Sache begründet, sondern künstlich zurecht gemacht. Die Einpressung der Schöpfungswerke in das Gefache von sechs Tagen kann schwerlich etwas anderes bezwecken, als die Einsetzung der strengen Sabbatruhe in die Urzeit zurückzuführen. Diese Tendenz liegt offen zutage, auch wenn sie nicht durch Kap. 2, 4 so unverhüllt ausgesprochen wäre: „Und Elohim segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhte er von seinem ganzen Werke aus." Die Sabbatfeier im Sinne des puritanischen Sonntag ist aber erst im Exile aufgekommen.

Aus Kap. II v. 2 ist aber vielleicht die Spur einer älteren literarischen Stufe zu erkennen, nach der das Schöpfungswerk auf sieben Tage verteilt war. Denn wenn es heißt „Und Gott vollendete am siebenten Tage sein Werk", so scheint daraus hervorzugehen, daß er an diesem Tage noch tätig gewesen ist. Indessen wäre auch bei dieser Anordnung ohne künstliche Zusammenlegung verschiedenartiger Werke nicht auszukommen gewesen. Wir dürfen deshalb noch ältere Rezensionen erschließen, welche das Schöpfungswerk auf acht oder neun Tage, m. a. W. auf ebensoviel Tage verteilten, als Werke vorhanden waren, oder welche überhaupt von jeder Tageseinteilung absahen. In der Tat erscheinen die die Tagzählung markierenden Worte: „Da ward es Abend, da ward es Morgen, erster usw. Tag" nicht organisch mit dem übrigen verbunden, sondern lose angehängt.

Auch sonst ist der Text von Gen. I keineswegs aus einem Gusse. Das ist meines Wissens früher noch nicht[1] beobachtet worden. Kein Wunder, denn der Wortlaut macht zunächst den Eindruck einer großen Einförmigkeit und Gleichmäßigkeit. In der Tat ist, trotz mancher Verschiedenheiten, überall ein

---

[1] Nur Bernhard Stade ist in seiner *Biblischen Theologie* I 349 (Tübingen, Mohr 1905) zu ganz ähnlichen Resultaten hinsichtlich der Komposition von Gen. I gekommen. Wir sind aber vollkommen unabhängig voneinander.

gemeinsames Schema durchgeführt, das sich aus den folgenden Wendungen zusammensetzt:

und Gott sprach: es werde
und es geschah so
und Gott machte
und Gott sah, daß es gut war
da ward es Abend, da ward es Morgen, ...ter Tag.

Dieses Formular ist einheitlich genug durchgeführt, um die Annahme nahe zu legen, daß z. B. die Phrase „und es geschah so“, welche nur einmal, beim fünften Tage fehlt, sowie die Phrase „und Gott sah, daß es gut war“, die nur beim zweiten Tag vermißt wird, lediglich durch das Versehen eines Abschreibers in Wegfall gekommen sind. Die alte griechische Übersetzung der Septuaginta hat sie noch bewahrt. Daß Gott dem Erschaffenen Namen gegeben habe, ist nur bei den drei ersten Tagewerken gesagt. Die Ursache dieser Ungleichmäßigkeit ist aber nicht klar.

Dagegen trete ich den Beweis dafür an, daß innerhalb jenes gleichmäßig durchgeführten Schemas diametral verschiedene, miteinander nicht zu vereinbarende, Anschauungen vorhanden sind.

Beim sechsten Tage heißt es: „Und Elohim sprach: Die Erde lasse hervorgehen lebendige Wesen nach ihrer Art, Vieh, Gewürm und Wild des Feldes nach seiner Art, und es geschah so.“ Wenn Gott der Erde befiehlt, lebendige Wesen hervorzubringen, so beabsichtigt er nicht, selbst als Bildner der Tiere aufzutreten, er beschränkt sich vielmehr darauf, der Materie durch sein Machtwort den Anstoß zu geben, die Materie bringt hierauf die Werke aus sich allein hervor. Die Worte „und es geschah so“ können dann nichts anderes ausdrücken als den Gedanken, daß der Befehl der Gottheit sich alsogleich verwirklichte, sie konstatieren mit anderen Worten, daß das Resultat der gewollten Absicht entsprach. Wenn aber der Text fortfährt: „Und Elohim machte das Wild des Feldes nach seiner Art und das Vieh nach seiner Art, und alles Gewürm auf dem

Boden nach seiner Art", so steht dieses eigenhändige Schaffen Gottes nicht nur mit der abschließenden Wendung „und es geschah so", sondern auch mit dem Inhalt des göttlichen Befehlswortes in einem schneidenden Widerspruche.

Diese widerspruchsvolle Komposition ist nun durch den ganzen Schöpfungsbericht hindurch nachzuweisen. Die Texte, welche den zweiten, vierten und fünften Tag behandeln, sind der eben besprochenen Stelle analog, mit dem einzigen Unterschiede, daß die Phrase „und es geschah so" zweimal auf die andere „und Gott machte" folgt (V. 7. 22 LXX). Die übrigen Texte bedürfen einer besonderen Analyse.

Am ersten Tage sprach Elohim: „Es werde Licht!" Die Wendung „und es geschah so" fehlt hier, aber sie ist sinngemäß umschrieben durch die Worte „und es ward Licht". Davon, daß Gott das Licht gemacht habe, ist keine Silbe zu lesen. Nur wird nachher gesagt, daß Gott zwischen Licht und Finsternis geschieden habe. Aber auch diese Behauptung stimmt schlecht zu der vorher vertretenen Anschauung von dem göttlichen Wirken allein durchs Wort. Richtiger wird beim zweiten Tag die beabsichtigte Scheidung zwischen den Wassern unter und über der Feste bereits in den göttlichen Befehl hineingenommen, indem Elohim spricht: „Es werde eine Feste zwischen den Wassern und sie scheide zwischen Wasser und Wasser."

Der Abschnitt von der Erschaffung des Menschen ist der einzige innerhalb des ganzen Kapitels, in dem von einem Befehlsworte Gottes nichts zu lesen ist. Vielmehr heißt es V. 26: „Und Elohim sprach: Lasset uns Menschen machen",[1] worauf V. 27 folgerichtig fortfährt: „Und Elohim schuf[1] den

[1] Hinter נַעֲשֶׂה „wir wollen machen" erwartet man „und er machte" bzw. „und sie machten" *vajja'as(ū)*; das jetzt dastehende וַיִּבְרָא scheint auf Korrektur zu beruhen, da der Ausdruck *bārā* in Gen. I außer der redaktionellen Überschrift nur noch beim fünften Tage gebraucht wird. An der Stelle V. 21 ist sein Auftreten noch viel rätselhafter, während der Bericht von der Erschaffung des Menschen auch in anderer Beziehung aus dem Rahmen der übrigen Werke herausfällt.

Menschen.“ Trotzdem steht am Schlusse V. 30 ganz sinnlos „und es geschah so“.

Ein völlig harmonisches Schema hat sich allein beim dritten Tage erhalten: „Und Elohim sprach: es sammle sich das Wasser unter dem Himmel an einem Ort, daß das Trockne sichtbar werde; und es geschah so .... Und Elohim sprach: die Erde lasse junges Grün hervorsprossen ... und es geschah so.“ Hierauf folgen jetzt allerdings die Worte „und die Erde sproßte hervor“ usw., aber diese redaktionelle Erweiterung verstößt wenigstens nicht gegen den Sinn des Zusammenhangs, so überflüssig sie auch ist.

Da das Schema: „und Elohim sprach, es werde“ samt dem dazu gehörigen Komplemente „und es geschah so“ mit dem anderen Schema „und Gott machte“ schlechterdings nicht zu vereinbaren ist, so müssen wir daraus den Schluß ziehen, daß diese Schemata verschiedener Herkunft sind. Und zwar dürfte die große Vollständigkeit, in der sich jedes Schema noch jetzt aus Gen. I herausschälen läßt, sowie sein fester und gleichmäßiger Stil meines Erachtens darauf hindeuten, daß sich nicht etwa das eine Schema als eine Schicht von Glossen auf das andere gelegt hat, sondern daß beide Rezensionen ursprünglich einmal selbständig für sich vorhanden waren und später harmonistisch ineinander gearbeitet wurden.

Unter den vielen schwierigen Fragen, welche sich hieran knüpfen lassen, will ich nur diejenige nach dem Alter dieser Rezensionen und der Tendenz ihrer redaktionellen Vereinigung untersuchen. Hierbei muß die jetzige Einleitung des Schöpfungsberichtes V. 2 einstweilen unberücksichtigt bleiben, da nicht festzustellen ist, welcher von beiden Rezensionen sie ursprünglich angehörte.

Das hohe Alter des Schemas „Und Gott machte“ leuchtet am deutlichsten hervor aus den Worten, mit denen V. 26 die Menschenschöpfung eingeleitet wird: „Und Elohim sprach, lasset uns Menschen machen!“ Hier kann nämlich nicht der

aus anderen Sprachen bekannte Majestätsplural vorliegen, da derselbe dem Hebräischen fremd ist. Von Gott gebraucht findet sich dieser Plural nur noch an einer einzigen Stelle der jüdischen Bibel, Gen. XI, 7: „Wohlan, wir wollen herabsteigen und ihre Sprache verwirren“, in der Sage vom Turmbau, deren babylonische Herkunft auf der Hand liegt. In der Parallele zu Gen. I, 26, nämlich Gen. II, 18, spricht Elohim zwar nach dem hebräischen Text: „ich will ihm eine Gehilfin machen“, aber die Septuaginta haben noch den Pluralis „wir wollen .... machen“ in ihrer Vorlage gehabt. In allen diesen Stellen wendet sich eine Gottheit an andere, um gemeinsam mit ihnen etwas zu unternehmen, wir befinden uns also in einem polytheistischen Kulturkreis.

Was das andere Schema anbelangt, so sieht die ältere Exegese in dem Schaffen Gottes allein durchs Wort ein klassisches Zeugnis des Supranaturalismus, der die Gottheit aus jeder organischen Verflechtung mit der Natur loslösen will. Wenn dieses Schema wirklich aus solchen Gedanken hervorgegangen wäre, so müßte es sehr jung sein. Es gibt aber auch einen primitiven Supranaturalismus, der auf den niedersten Stufen der Kultur zu Hause ist und sich nicht einmal auf die Götter oder Geister beschränkt. Die Wirkungskraft der Formeln des Zauberers ist von den Zauberworten eines Schöpfer-Gottes nur graduell verschieden. Es ist deshalb zu erwägen, ob das fragliche Schema nicht heidnischen Ursprunges ist.[1] Das ist in der Tat wahrscheinlich, da, wie wir später noch sehen werden, die biblische Kosmogonie überhaupt auf uralter Tradition beruht.

Die Zusammenschweißung der zwei Rezensionen zu einer einheitlichen Erzählung läßt sich so erklären, daß das Schema „Und Gott sprach, es werde ... und es geschah so“ von dem Redaktor im Sinne des höheren Supranaturalismus des Juden-

---

[1] Vgl. auch Richard Reitzenstein *Poimandres* S. 5, n. 3. 63 f.

tums verstanden wurde. Auf der anderen Seite aber konnte ein Erzähler, der die Selbstherrlichkeit Gottes gegenüber der Welt wahren wollte, der Meinung sein, daß diese Tendenz gerade durch das andere Schema „Und Gott machte“ am zutreffendsten zum Ausdruck käme. Denn wenn auch bei der ersten Betrachtungsweise alles allein durch das göttliche Wort hervorgebracht wird, so ist doch dabei der Materie ein nicht unbedenklicher, selbständiger Anteil an der Entstehung eingeräumt, welcher leicht auf unabhängig von der Gottheit in der Materie liegende keimhafte Anlagen zurückgeführt, mit anderen Worten in evolutionistischem Sinne gedeutet werden kann. Angesichts dieser Unsicherheit gewinnt vielleicht eine dritte Vermutung an Wahrscheinlichkeit, daß bei der Ineinanderarbeitung der beiden Schemata überhaupt keine Tendenz maßgebend war, daß wir es vielmehr mit einem literarisch-technischen Kunststück zu tun haben, indem ein belletristischer oder erbaulicher Schriftsteller, der seinen Lesern etwas Neues bieten wollte, zwei der beliebtesten Rezensionen des Schöpfungsmythus unter strenger Wahrung ihres Kolorits, zu einer Einheit verband.

Wie ich schon vorhin hervorgehoben habe, kann das Verhältnis der beiden Quellen von Gen. I zu der Einleitung V. 1. 2 nicht mehr festgestellt werden. Das ist um so bedauerlicher, als gerade von diesen Versen aus, infolge der Fülle von mythologischen Vorstellungen, die in ihnen zusammengedrängt sind, auf Wesen und Entstehung des ganzen Mythus mehr als ein bedeutsames Licht fällt.

Vor allen Dingen erfahren wir aus ihnen, daß die Materie, welche Elohim zu der jetzigen sichtbaren Welt umgestaltete, nicht von ihm erschaffen, sondern von Anfang an und unabhängig von der Gottheit vorhanden war. Die Erzählung von der Schöpfung beginnt erst V. 3 mit dem Lichte. Allerdings wird V. 1: „Im Anfang schuf Elohim den Himmel und die Erde“ von vielen Auslegern auf die Urmaterie bezogen. Aber

diese Auffassung verstößt gegen den hebräischen Sprachgebrauch. Und wenn ein Redaktor durch Einschiebung der Worte „schuf Elohim den Himmel und die Erde“, oder anders syntaktisch konstruiert „als Elohim . . . schuf“, etwa beabsichtigt haben sollte, die Vorstellung von der Urmaterie zu beseitigen oder zu verhüllen, so hat er seinen Zweck nicht erreicht.

„Und die Erde war wüste und leer, und es war finster auf der Tiefe und der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser.“ Um eine Anschauung von dem Chaos zu gewinnen, dürfen wir uns freilich nicht bei der Lutherschen Übersetzung beruhigen. An Stelle von „wüste und leer“ stehen im hebräischen Text zwei Substantive, die auch in den Jargon übergegangenen *Tōhū* und *Bōhū*. Die Etymologie der gewiß uralten Worte ist völlig dunkel, sicher ist nur, daß *Bohu* nirgends „Leere“ bedeutet, sondern ebenso wie *Tohu* von wüsten und zerstörten Plätzen gebraucht wird. Der jetzige Text, nach dem diese Aussage nur von der Erde und nicht auch von dem Himmel gemacht ist, geht vielleicht auf einen älteren zurück, in dem es einfach hieß: „Im Anfang war ein *Tohu* und *Bohu*.“

„Und Finsternis lagerte auf der Oberfläche Tehoms.“ *Tehōm* heißt[1] niemals Tiefe, wie Luther übersetzt, sondern bezeichnet, was andere Stellen des Alten Testaments (Gen. 8, 2. Jes. 51, 10. Amos 7, 4) deutlich erkennen lassen, den großen Weltenozean, der die gegenwärtige Erde trägt. Tehom ist aber kein Gattungswort, sondern ein Eigenname, da es nicht nur hier, sondern auch überall sonst im Alten Testament (19 mal) ausnahmslos ohne Artikel erscheint, und zwar ist es ein weiblicher Name, da es regelmäßig als Femininum konstruiert wird. Die naheliegende Vermutung, daß hier eine mythologische Personifikation vorliegt, wird durch das babylonische Welt-

[1] Die Etymologie ist in völliges Dunkel gehüllt. Alle bisherigen Versuche, dasselbe zu lüften, sind wertlos. Die Vorstellung, daß die Erde auf Säulen ruhe, die anscheinend in מְצֻקֵי, I. Sam. 2, 8, vorliegt, steht ganz für sich allein.

schöpfungsepos bestätigt. In diesem wird der Urzustand durch zwei Personen dargestellt, eine männliche, *Apsu*, und eine weibliche, *Tiāmat* mit Namen, die ihre Wasser zusammen mischten. Die letztere ist aber, wie schon andere gesehen haben, mit hebr. *Tehōm* identisch. Als erstes Schöpfungswerk entstehen nach dem babylonischen Epos die Götter, und zwar in drei aufeinander folgenden Generationen. Wie und wodurch diese Theogonie zustande kommt, wird verschwiegen, doch muß *Tiāmat* einen hervorragenden Anteil daran haben, da sie gelegentlich „Göttermutter" genannt wird. *Tiāmat* zieht nun eines Tages einen Teil der neuerstandenen Götter auf ihre Seite, um die anderen zu bekämpfen. Sie unterliegt aber, der Gott *Marduk* zerstückt ihren Leichnam in zwei Teile und bildet aus dem einen den Himmel, aus dem anderen — der Text ist hier schlecht erhalten — vielleicht die Erde. Von diesem ganzen Drama hat sich in Gen. I nichts erhalten als der Name der wichtigsten Person, der *Tiāmat*.

In dem Schlusse des zweiten Verses von Gen. I wird noch eine andere mythologische Person auf die Bühne gebracht, nämlich der Geist Elohims, der auf den Wassern brütet. Der Ausdruck „brüten" scheint darauf hinzuweisen, daß die Gottheit als ein Vogelweibchen vorgestellt war, das die Welt durch Bebrüten der chaotischen Wasser hervorbrachte. Ist das richtig, so müssen die Worte „Geist Elohims" eine tendenziöse Korrektur sein, um diese den Späteren anstößig gewordene Vorstellung zu beseitigen. Aus babylonischer Mythologie kann dieser merkwürdige Zug der hebräischen Sage bis jetzt nicht erklärt werden. Man hat deshalb die bei Phöniziern, Ägyptern, Indern und Polynesiern[1] verbreitete Vorstellung von einem Weltei zum Vergleich herangezogen. Unter diesen könnten die Phönizier und Ägypter zu der israelitischen Sage historische

[1] Vgl. Waitz-Gerland *Anthropologie der Naturvölker* Bd. VI S. 234, 237, 665. — Adolf Bastian *Die heilige Sage der Polynesier* S. 12, 229, 240, übrigens ein nur mit großer Vorsicht zu benutzendes Buch.

Beziehungen haben. Aber bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung läßt sich nichts darüber sagen.

Ist Mitte und Schluß von Vers 2 mythologisch, so dürfen wir dasselbe auch vom Anfange vermuten. Da Tehom sicher mit Tiāmat identisch ist, könnte in Tohu va-Bohu eine dem babylonischen Apsu entsprechende männliche Personifikation enthalten sein. Weitere Aufklärung ist indessen nur von neuen inschriftlichen Funden zu erwarten.

Der zweite Vers von Gen. I ist, wie wir gesehen haben, eine wahre mythologische Schatzkammer, schade, daß dieselbe nur elende Trümmer enthält. Die jetzige Fortsetzung dazu atmet einen ganz anderen Geist: 1. sie erzählt keine dramatische Handlung, sondern ist ein schematischer Katalog; 2. keines ihrer beiden Schemata ist mit der Tatsache, daß eine Gottheit das chaotische Wasser bebrütet, in Einklang zu bringen; 3. sie entbehrt jeden mythologischen Zuges. Einzig und allein der Abschnitt von der Erschaffung des ersten Menschen hat polytheistische Färbung.

Dieser (Gen. I, 26—30) birgt auch sonst interessante Probleme, die um so mehr ins Auge springen, wenn wir sie mit dem parallelen Bericht in Gen. II vergleichen. Die Darstellung von Gen. II ist nicht nur die ausführlichste, sondern auch die klarste, obwohl der innere Zusammenhang des Dramas noch von niemand begriffen worden ist: Jahve bildete (*jāẓar*) den ersten Mann, den Adam, aus Erde und blies Lebensodem in seine Nase. Dann richtete er den Paradiesesgarten ein und gab ihn dem Adam zur Wohnung. Als nun Jahve den Mann so mutterseelenallein sieht, jammert es ihn seiner Einsamkeit, und er beschließt, ihm eine Gehilfin[1] zu machen,

[1] Hebr. *'ezer* (עזר) heißt überall „Hilfe". Die hier vorauszusetzende Übertragung ist denkbar, aber nicht besonders einleuchtend. Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht eine andere noch unbekannte Spezialbedeutung vorliegt, oder ein mißverstandenes babylonisches Lehnwort, wenn nicht gar eine tendenziöse Korrektur, um ein anstößiges Wort sexueller Bedeutung zu beseitigen.

die um ihn sei. Jahve macht sich auch sogleich ans Werk, aber er bringt nur Tiere und Vögel zustande. Und er führt jedes einzelne Stück, sobald es fertiggestellt ist, dem Adam vor, damit er es auf seine Zugehörigkeit zu sich prüfe. Doch dieser weist alles ohne Ausnahme zurück. Und selbst nachdem die ganze Mannigfaltigkeit der Tierwelt entstanden war, fand sich kein Wesen darunter, das Adam durch den Namen Männin als zu sich passend anerkennen konnte. Wie diese lange Kette von mißlungenen Versuchen zeigt, fiel Jahve die Erschaffung des Weibes außerordentlich schwer. Und die Tierwelt des Paradieses tritt nicht durch einen selbstständigen Schöpfungsakt ins Dasein, sondern erscheint nur als gelegentliches, rein zufälliges Nebenprodukt bei der Erschaffung der Eva. Die Tiere sind mit anderen Worten als mißlungene Fräuleins vorgestellt. Hat Jahve bei diesen Versuchen bisher als Material Lehm benutzt, so sieht er sich jetzt durch seine Mißerfolge genötigt, ein neues Verfahren einzuschlagen, nämlich das Weib nicht, wie den Adam und die Tiere, aus Erde, sondern aus einem Teile des Adamleibes zu bilden. So läßt denn Jahve den Adam in einen tiefen Schlaf fallen, nimmt eine seiner Rippen heraus und baut diese zu einem Wesen um, das von Adam als „Männin“ begrüßt wird. Das schließliche Gelingen des Werkes quittiert der Ungeduldige seinem Gott mit den Worten: Endlich (wörtlich: „dieses Mal“) Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch!

Erst lange, nachdem ich diesen Sinn des Zusammenhanges von Gen. II, 18 ff. erschlossen hatte, ist mir aus einem weit entfernten Kulturkreis, dem polynesischen, eine Parallele bekannt geworden. Nach einer Sage der Fidschi-Insulaner gingen der Entstehung des ersten Menschenpaares mehrere mißglückte Versuche voraus; und das Weib gelang sogar erst, nachdem Ndengei noch einen anderen Gott zur Mitarbeit herangezogen hatte.[1]

[1] Waitz-Gerland a. a. O. S. 664 f.

Der biblische Text verzeichnet nur die massiven Tatsachen des Dramas, während die verknüpfenden Motive vollständig fehlen. Ob diese merkwürdige Kürze und Rätselhaftigkeit des Stiles ein Zeichen von Altertümlichkeit ist, oder auf Überarbeitung beruht, darüber läßt sich streiten. Sind aber jene Verbindungslinien, wie ich für wahrscheinlich halte, wirklich wegen ihrer allzu naturalistischen Auffassung von der Gottheit ausgemerzt worden, so muß man anerkennen, daß dem Überarbeiter seine Absicht nicht schlecht gelungen ist, indem bis auf den heutigen Tag noch kein Kommentar den Sinn des Zusammenhanges begriffen hat. Nichtsdestoweniger hat man die Schwierigkeit der logischen Verbindung von Vers 18 und 19 schon in altjüdischer Zeit empfunden und deshalb in Vers 19 hinter *'elōhīm* das Wörtchen *'ōd* = „ferner, weiter" eingeschoben (Septuaginta, Samaritaner). Obwohl im Grunde hierdurch gar nichts gebessert wird, haben sich doch moderne Ausleger in ihrer Ratlosigkeit dazu verleiten lassen, diese Lesart in den hebräischen Text aufzunehmen.

Fast noch schlimmer steht es mit dem herkömmlichen Verständnis des anderen Berichtes von der Menschenschöpfung.

I, 26: „Und Elohim sprach: Lasset uns Menschen (*ādām*) machen, nach unserem Bilde, in unserer Ähnlichkeit[1], und sie sollen herrschen über die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels und über alle Tiere." Das Verbum „und sie sollen herrschen" läßt keinen Zweifel darüber, daß unter *ādām* ganz allgemein das Menschengeschlecht gemeint ist. Falls aber diese Worte (= V. 26b), wie wahrscheinlich ist, ein nach V. 28b gearbeiteter Zusatz sein sollten, hätten wir freie Hand, *ādām* speziell auf den ersten Mann, den Adam zu beziehen, da für denselben im Hebräischen nicht nur der Ausdruck *hā-ādām* (vgl. II, 7), sondern auch *ādām* allein und ohne Artikel vorkommt (Gen. 4, 25. 5, 1. 3).

[1] *ẓelem* und *demūth* sind hier nicht synonym, sonst wäre die Verschiedenheit der Präpositionen vor beiden Wörtern nicht zu erklären.

Wie man aber auch hierüber urteilen möge, in der Fortsetzung V. 27 ff. ist lediglich von der Erschaffung des ersten Menschenpaares die Rede: Und Elohim schuf den Adam (*hā-ādām*) nach seinem Bilde, nach dem Bilde Elohims schuf er ihn.“ Wenn unter *hā-ādām* das Menschengeschlecht gemeint wäre, müßte es hernach heißen: nach dem Bilde Elohims schuf er sie (hebr. אֹתָם, nicht אֹתוֹ, wie wirklich im Texte steht).

Die zweite Hälfte des Verses — nach Luthers Übersetzung „und er schuf sie, ein Männlein und Fräulein“ — hat nach der Auffassung fast aller Ausleger Adam und Eva im Auge. Aber die Ausdrucksweise ist mehr als merkwürdig: 1. Daß der erste Mann, der Adam, geschaffen worden, ist ja bereits zweimal mit Emphase betont (V. 27a, b) worden, und man versteht schlechterdings nicht, zu welchem Zwecke das noch ein drittes Mal gesagt wird, während das Weib nur ganz beiläufig erwähnt ist. 2. Desgleichen macht in syntaktischer Beziehung das pronominale Objekt *ōthām* = „eos, sie“ unüberwindliche Schwierigkeiten. Auf *hā-ādām* im Anfang des Verses kann es nicht gehen, da *hā-ādām* eben den Adam bezeichnet. Wiese es auf die vorher genannten Objekte Männlein und Fräulein zurück, so wären diese dadurch mit besonderem Nachdruck hervorgehoben, und man müßte übersetzen: „ein Männlein und Fräulein, sie schuf er.“ Solcher Redeweise ist aber im Zusammenhange kein Sinn abzugewinnen.

Alle diese Schwierigkeiten verschwinden sofort, wenn wir mit einer sehr leisen Korrektur an Stelle des unerklärlichen *ōthām* „eos“ den Singular *ōthō*[1] „eum“ lesen. So ergibt sich folgende Übersetzung: „Und Elohim schuf den Menschen nach seinem Bilde .... männlich und weiblich[2] schuf er

[1] Der Konsonantentext der hebräischen Formen אתם und אתו unterscheidet sich, wie man sieht, kaum.

[2] Die Worte des Originales, die Luther durch „ein Männlein und Fräulein“ wiedergegeben hat, *zākār, neqēbā* sind reine Geschlechtsbezeichnungen, die auch von Tieren gebraucht werden und substantivisch (Männchen, Weibchen) oder adjektivisch, wie oben geschehen, übersetzt werden können.

ihn." Wir erfahren aus diesem Texte die überraschende Tatsache, daß Adam ein doppeltgeschlechtiges Wesen war.

So grotesk diese Vorstellung auch manchem erscheinen mag, liegt sie doch ganz auf dem Boden antiker Mythologie.

Nach dem Bundehische[1] wuchsen die Ureltern des Menschengeschlechts zuerst zusammen auf unter der Gestalt der Schößlinge einer sich verschlingenden Rivaspflanze und nahmen erst später die unabhängigen Gestalten von Mann und Frau an.

Plato, in einer dem Aristophanes in den Mund gelegten Rede des Symposion[2], erklärt die Entstehung der Liebessehnsucht (ἔρως) in folgender Weise. Im Anfange gab es drei Arten von Menschen, Doppelmänner, Doppelweiber und Mannweiber. Um den Übermut dieser Ungeheuer zu bändigen, teilte Zeus jedes in zwei Teile, drehte die Gesichter nach der Schnittseite und ließ durch Apollo Haut über die Wunde ziehen. Die getrennten Hälften suchten sich nun, gingen aber größtenteils zugrunde, da sie ihre Sehnsucht nicht stillen konnten. Da erbarmte sich Zeus der Überlebenden und versetzte auch ihre *αἰδοῖα* nach vorne. Diese Darstellung ist selbstverständlich Resultat philosophischer Spekulation, derselben liegt aber ohne Frage altes mythologisches Material zugrunde.

Angesichts der deutlichen Abhängigkeit anderer Züge der biblischen Kosmogonie von Babylon — siehe oben S. 168 — ist es von besonderer Wichtigkeit, daß auch die babylonische Sage fabelhafte, zweigeschlechtige Urmenschen kennt, wie aus den bei Eusebius[3] erhaltenen Mitteilungen des Berosos (ca. 275 v. Chr.) erhellt: *ἀνθρώπους γὰρ διπτέρους γεννηθῆναι, ἐνίους δὲ καὶ τετρατέρους καὶ διπροσώπους· καὶ σῶμα μὲν ἔχοντας ἕν, κεφαλὰς δὲ δύο, ἀνδρείαν τε καὶ γυναικείαν, καὶ αἰδοῖα δὲ δισσά, ἄρρεν καὶ θῆλυ.*

---

[1] Jackson im *Grundriß der iranischen Philologie* II 673 f.

[2] 189 D, 190 A.

[3] *Chronic. lib. prior ed. Schoene* S. 14 f.

Innerhalb des Judentums ist das richtige Verständnis von Gen. I, 27 niemals ganz erloschen. Denn Talmud und Midrasch, sowie die davon abhängige exegetische Tradition — ich nenne nur Raschi[1] — wissen von dem doppelgesichtigen Adam, durch dessen Auseinanderspaltung Eva entstanden ist. Neuere Ausleger machen diese Überlieferung als jüdische Geschmacklosigkeit lächerlich, von anderen wird sie vornehm ignoriert; sie alle verraten aber damit nur einen bedauerlichen Mangel an religionsgeschichtlichem Verständnis.

Hinter V. 27 muß einst gesagt gewesen sein, wie aus dem androgynen Urmenschen zwei besondere Personen verschiedenen Geschlechtes hervorgingen. An Stelle davon lesen wir jetzt, daß Elohim sie (eos) segnete, zur Fortpflanzung ermunterte und zur Herrschaft über die Erde[2] bestimmte. Diese Fortsetzung war aber erst möglich, nachdem im V. 27 *ōthō* „eum" in *ōthām* „eos" geändert und auf diese Weise der ursprüngliche Sinn verwischt war. Im übrigen weisen Inhalt und Form dieses Verses darauf hin, daß ein ausführlicherer Text gewaltsam gekürzt worden ist, indem das erste und zweite Glied nicht allein ganz parallel sind, sondern noch dazu so gut wie völlig gleichen Wortlaut haben, während das dritte Glied einen neuen Gedanken hinzufügt.

Da das dritte Glied von V. 27 dadurch aus dem Rahmen des Parallelismus herausfällt, liegt die Vermutung nicht ferne, daß dasselbe interpoliert sei. Hiergegen sprechen aber zwei gewichtige Gründe: 1. Man würde nicht begreifen, wie ein Späterer, der die in seiner Vorlage vermißte Erwähnung der

---

[1] מדרש אגדה שבראו שני פרצופים בריאה ראשונה ואחרכך חלקו

[2] V. 29 sieht nicht wie eine Fortsetzung aus, sondern wie ein Nachtrag zu V. 28. In demselben Verhältnis steht V. 30 zu V. 29. — Die Worte לָהֶם אלהים V. 28 sind zu beanstanden, da unmittelbar hinter ויברך אתם אלהים die Wiederholung von Subjekt und Objekt unerträglich ist, da אמר gewöhnlich mit אֶל konstruiert wird, und da להם verdächtig ist, eine Dublette zu אלהים zu sein.

Eva nachtragen wollte, sich dazu der seltsamen Ausdrucksweise des jetzigen Textes bediente. 2. Wenn aber die von mir vorgeschlagene Korrektur richtig ist und V. 27 auf den androgynen Urmenschen geht, so kann das dritte Glied erst recht nicht sekundär sein, sondern muß aus alter Quelle stammen.[1]

Gen. II, 21 läßt das erste Weib aus einer Rippe Adams gebildet werden. Dieser Zug der Sage ist in völliges Dunkel gehüllt, obgleich die Kommentare behaupten, daß, wenn einmal ein Teil des Mannes herausgenommen werden sollte, eine Rippe am nächsten läge. Die Entstehung Evas aus einem Teil des Adamleibes bekommt vielmehr erst dann einen handgreiflichen Sinn, wenn dieser Adam als eine Art androgynes Wesen vorgestellt wird. Diese Auffassung würde noch mehr in die Augen springen, wenn hebr. *ṣēlāʿ* hier nicht Rippe, sondern Seite[2] bedeuten würde. Wir haben aber gar keine Gewähr dafür, daß der Passus in ursprünglicher Gestalt auf uns gekommen ist.

Immerhin ist der gegenwärtige Text lehrreich genug. Wie er erst verständlich wird durch die Beleuchtung, die von Gen. I, 28 auf ihn fällt, so gibt er anderseits für die Richtigkeit der Interpretation dieser Stelle eine willkommene Bestätigung.

---

[1] Das dritte Glied würde sich trefflich zum ersten fügen

ויברא אלהים את־האדם בצלמו
זכר ונקבה ברא אתו

Das zweite Glied könnte dazwischen geraten sein, nachdem אתו in אֹתָם korrigiert war. In jedem Falle sehen aber die Worte בצלם אלהים ברא אתו nicht redaktionell aus, sondern wie alt überliefertes Gut.

[2] צֵלָע wird im Hebräischen z. B. gebraucht von der Seite eines Berges, Zeltes, Altares, von Seitengemach und Seitenbau. Vgl. lat. *costa* und seine Entsprechungen in den romanischen Sprachen.

Die solare Seite des alttestamentlichen Gottesbegriffes

Von **K. Vollers** in Jena

Daß man trotz der relativ jungen und oft überarbeiteten Berichte des Alten Testamentes ein solares Element in dem Gottesbegriff dieser Literatur erblicken müsse, war mir wegen der nicht seltenen Verwendung der Ausdrücke gālâ, gillâ, niglâ in Erzählungen von Theophanien und Offenbarungen und später in paränetischen Stellen längst sehr wahrscheinlich. Indessen drängte ich den Gedanken mehr als einmal zurück, weil die häufige Bezeichnung des Wesens Gottes als kebhôdh Jahwae, *ἡ δόξα τοῦ κυρίου*, Gloria Dei, in Verbindung teils mit den Derivaten von gālâ, teils mit synonymen Ausdrücken außerhalb jener Gedankenreihe zu liegen schien. Erst den merkwürdigen Ausführungen des schwedischen Gelehrten C. V. L. Charlier (Lund) über die astronomische Grundlage des biblischen Versöhnungstages[1] verdanke ich die Anregung, den Ausdruck 'kebhôdh Jahwae' auf die Möglichkeit einer solaren Fassung hin eingehend zu untersuchen. Da das Ergebnis dieser Prüfung mir nicht ganz unbefriedigend zu sein scheint, lege ich es hier zur wohlwollenden Beurteilung anderer vor.

Wenn man sich auf das Alte Testament beschränkt, so kann allerdings weder das Verbum galā, noch das Nomen kābhôdh die solare Auffassung des Gottesbegriffes nahelegen. Auch die Exegese des Qorâns würde uns hier nicht weiter führen, da der streng monotheistische und abstrakte Gottesbegriff des Islams jede Kombination dieser Art ausschloß. Aber die auch aus anderen Quellen genährte reiche arabische Philo-

[1] *Zeitschr. der Deutschen Morgenl. Ges.* 58 (1904), 386 ff.

logie hat wohl erkannt, daß eine der ursprünglichsten, wenn nicht die erste Fassung der Wurzel galā darin liegt, daß die Sonne, sei es von Gewölk, sei es von Verfinsterung durch den Mond befreit wird und in ihrem vollen Glanze wieder hervortritt. Man beachte, daß der verbale Ausdruck nicht vom Sonnenaufgang gebraucht wird; auf den Mondschein deutet der Ausdruck 'laila galwâ', eine klare Nacht.[1] Als direkte Übertragung sehe ich es an, wenn nun galā von der ersten Enthüllung der Braut oder jungen Frau vor ihrem Gatten am Tage der Hochzeit unmittelbar vor dem Vollzug der ehelichen Verbindung gebraucht wird.[2] Nur eine geringe logisch-syntaktische Verschiebung liegt zugrunde, wenn nicht die Sonne, sondern der durch ihr Licht entstehende Tag Subjekt wird; so Qorân 92, 2 oder aktivisch 91, 3. Von der Sonne und dem Tage wird tagallā 7, 139 auf die an Exod. 33, 20 ff. angelehnte Theophanie übertragen, wo aber die Erklärer dieses Zusammenhanges mit keinem Worte gedenken, sondern den entscheidenden Ausdruck mit den matten Synonymen 'sichtbar werden und sich hinwenden' paraphrasieren. Eine gewisse Inkorrektheit liegt schon darin, wenn man sagt: tangalizẓulmatu, die Finsternis wird durch das Licht zum Schwinden gebracht.

An den ursprünglichsten Gebrauch des Wortes erinnert es, wenn im Alten Testament niglâ mit der Gottheit als Subjekt verbunden wird, z. Bsp. Gen. 35, 7 (Gott), 1. Sam. 2, 27; 3, 21 (Jahwae) und in einem jungen Texte mit 'kebhôdh Jahwae' (Jes. 40, 5).[3] Aber in denselben Texten und anderen wird der Ausdruck vom optischen auf das akustische Gebiet übertragen;

[1] Die mehrmals auftretende Deutung des Mannesnamens Ibn Galā (Aglā) als 'Mond' oder 'Tagesanbruch' scheint mir ein wenig gezwungen zu sein.

[2] Ob und wie die anderen Bedeutungen der Wurzel galw hiermit zusammenhängen, ist nicht sicher, kommt auch für unsere Untersuchung nicht in Betracht.

[3] Ob der Name des Riesen Goliat eine solare Deutung zuläßt, soll hier nicht untersucht werden.

nicht mehr erscheint die Gottheit, sondern ihr Wort dringt in das Ohr des Empfängers, so 1. Sam. 3, 7, Dan. 10, 1 vgl. Jes. 22, 14, Hiob 36, 10, Prov. 18, 2. Aber häufig finden wir in theophanischen Berichten das schwächere 'Sichtbar werden', von Gott oder seinem Sendboten (Engel); daß das Wesen gerade des Jahwae in solchen Fällen gern mit 'kābhôdh' umschrieben wird, habe ich schon oben erwähnt. Man pflegt den Ausdruck als 'Herrlichkeit' zu fassen und etymologisch als 'Gewicht' zu erklären. Das ist an sich zulässig und erinnert an lat. gravitas und arab. waqâr. Aber es muß doch auffallen, daß dies mit kābhôdh ausgedrückte göttliche Wesen nicht empfunden, sondern — soweit es nicht schon ganz phraseologisch verflüchtigt ist — geschaut wird (Ex. 24, 17; 33, 18, Lev. 9, 23, Num. 16, 35, Deut. 5, 21 und in den Visionen des Ezechiel). Halten wir hiermit das schon oben bei gālâ gefundene Ergebnis zusammen, so liegt es wohl nahe zu fragen, ob nicht kābhôdh ursprünglich auch ein den Augen wahrnehmbares Objekt bezeichnet.

Da die dem hebräischen kābhôdh entsprechende Urform kabâd den semitischen Schwestersprachen fehlt[1], müssen wir die in allen Sprachen verbreitete Form dieser Wurzel prüfen, nämlich kabid (kabd, kibd), die die Leber zugleich physisch und als Sitz seelischer Regungen bezeichnet.[2] Wir haben um so mehr das Recht dazu, als kābhôdh, abgesehen von seinen übrigen Bedeutungen, auch die Seele, 'das Gemüt' bezeichnet[3], also einen Begriff, der sich nur aus dem der Leber entwickelt hat. Von den Affekten, als deren Sitz die Leber betrachtet

---

[1] Es sei denn, daß man den nicht zum vollen Nomen erhobenen arabischen Infinitiv kibâd, Widerstandsvermögen, damit vergleichen will, was immerhin zulässig ist.

[2] Auch bei den Indogermanen wird die 'Leber' als *ἀρχὴ τῆς ψυχῆς* bezeichnet und Galen sagt: *τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν ἐν ἥπατι* vgl. E. Windisch: Über den Sitz der denkenden Seele besonders bei den Indern und Griechen: Ber. d. K. Sächs. Ges. d. Wissensch. 1891. S. 177 und 181.

[3] Gen. 496. und häufig in den Psalmen.

wurde, tritt bei Arabern und Aramäern der Zorn hervor; die Araber erklären dies aus der Blutfülle der Leber und der dadurch erzeugten Hitze (Lisân 4,380,3). Ähnlich sagt der Talmud: 'die Leber ist der Sitz des Verdrusses und Zornes'.[1] Der arabische Dichter al A'šā nennt daher die Feinde 'sûd al akbâd', Leute mit schwarzer Leber. Der Sinaibeduine, der J. Euting und mich im Jahre 1889 begleitete, sagte bei Aufwallungen: kebdi (kebdak usw.) za'lâne.[2] Bei den Assyrern ist merkwürdigerweise der Grundbegriff der 'Leber' untergegangen, hingegen die abgeleitete Bedeutung 'Inneres, Gemüt, Seele' herrschend geworden.[3]

Man könnte versucht sein, vom Begriff der Leber auszugehen und danach kābhôdh, das, wie wir sahen, auch einmal 'Leber' bezeichnet haben muß, direkt als 'Sonnenscheibe' zu deuten. Denn wie man die aufgehende Sonne mit dem 'Wirtel einer Spindel' oder einer 'Spindel' selbst (ghazâla)[4] und die untergehende Sonne bald als 'Brotfladen'[5], bald als 'schwarzen Topf'[6] bezeichnete, so konnte man den Sonnendiskus auch als 'Leberlappen' benennen. Umgekehrt wird der älteste Name der 'Sonne' auf runde Schmucksachen übertragen.[7] Indessen veranlaßt mich der weitverzweigte Gebrauch des Ausdruckes für 'Leber' bei den Arabern, erst durch gewisse Mittelbegriffe hindurch zu der Auffassung der 'Sonnenscheibe' zu gelangen.

---

[1] Berakhoth 61 b (Levy *Wörterbuch*, 2,286 b).

[2] Ich gebe noch einige dahin zielende Stellen: Scholion zur Mu'allaqa des 'Amr v. 13 (Arnold); Wellhausen *Vakidi* 374; 'Umar Ibn Abi Rebi'a 3,11; C. Reinhardt 'Oman § 144 (unten); Nöldeke, Delectus 9,6; Jacut *Wörterbuch* 3, 49, 14; Beidhawi 2,202, 8. Hariri's Durra 111, 11.

[3] Aus der sekundären Form der Wurzel im Assyrischen (kabtu usw.) erklärt sich äthiop. kabata, verhehlen, wie arab. aḍmara von ḍamîr, asarra von sirr.

[4] Diese Deutung ist mir die wahrscheinlichste.

[5] Qurṣ. Auch die Mondscheibe wird so genannt. [6] Gauna (gûna).

[7] Šamsa, wie auch qurṣ. Ebenso der Neumond bei Arabern (hilâl) und Hebräern (saharôn).

Wenn nicht alles trügt, sind sämtliche in der Wurzel K b d liegenden Bedeutungen auf die 'Leber' zurückzuführen. Von der psychischen Bedeutung des Ausdruckes wurde schon gesprochen.[1] Damit hängt auch die 'Leberschau' zusammen, die Ezech. 21, 26 als babylonische Sitte[2], und in Midrasch (Levy 2, 287 a) als arabischer Brauch erwähnt wird.[3] Als dicke, schwere Masse führte die Leber bei Hebräern, Assyrern und Äthiopen zu dem Begriffe 'schwer, gewichtig' im eigentlichen und übertragenen Sinne ('ehren'). Daher auch arab. kabda, ein Klumpen Erde, der Verbalstamm takabbada, gerinnen, und auch wohl der Stamm kâbada, ertragen, aushalten, und das nicht ganz klare kabad (Qorân 90, 4). Ferner wurde der Ausdruck kabid auf den ganzen Unterleib übertragen, so bei Arabern (Lisân 4, 377, 21; 378, 4 Ṭarafa 11, 6) und bei Äthiopen und Aramäern. Daher erklären sich die Übertragungen auf 'Fettwanst, schwerfällig, langsam'; so war 'kabid' Spottname eines Traditionariers.[4] Der Begriff des 'Leibes' wurde verallgemeinert zu 'Hauptteil, Mitte, Oberfläche; Inneres'. Die mineralischen Schätze sind im 'Leib' der Erde verborgen (Lisân 4, 378, 13 ff.); am Bogen bezeichnete 'kabid' die Mitte der Wölbung des Holzes, wo die Pfeilspitze ruht. Eine Übertragung vom 'Bogen' auf das 'Himmelsgewölbe' scheint mir vorzuliegen, wenn kabid (auch kabad, kubaidâ, kubaidât) den 'Scheitelpunkt' des Himmels bedeutet.[5]

---

[1] Ich verzichte hier auf Heranziehung der zahlreichen Parallelen aus dem Gebiete der indogermanischen Sprachen.

[2] Eine im British Museum aufbewahrte 'Wahrsagungs-Leber' mit Einteilung und Orakeln ist abgebildet bei H. Winckler, die Euphratländer und das Mittelmeer (Alter Orient VII, 2, 1905). S. 17.

[3] Vgl. Eb. Schrader, K A T^{3} S. 605 Anm. 6. Auch die durch schlechtes Wasser verursachte Erkrankung der Leber, wohl der Leberabszeß, war den Arabern als kubâd bekannt.

[4] Tâg al 'Arûs 2,481,23 vgl. Z. 26, wo ein Dichter 'Kabid al ḥaṣât' heißt.

[5] In der südarabischen Epigraphik erscheint die Wurzel כבד (nach den gütigen Nachweisen Ed. Glasers) mehrmals, nämlich Glaser 1150, 2

Außer diesem kabid mit seiner reichen Begriffsentfaltung kommt noch kabad in Betracht, das die Atmosphäre, den zwischen Erde und dem vermeintlichen Himmelsgewölbe befindlichen Luftkreis bezeichnet. Aber es muß erwähnt werden, daß die Begriffssphären von kabid und kabad ineinander übergehen, indem kabad auch den 'Leib' und den 'Hauptteil' eines Gegenstandes und den 'Scheitelpunkt' des Himmelsgewölbes bezeichnet.[1]

Blicken wir nun auf hebr. kābhôdh zurück und erinnern noch einmal daran, daß es einst die 'Leber' bezeichnet haben muß, so dürfen wir die Möglichkeit der oben dargelegten Begriffserweiterung des arabischen Ausdruckes auch für das hebräische Wort zulassen und diesen Gedanken für die Erklärung der Verbindung 'niglâ kebhôdh Jahwae' und ihrer Variationen verwerten. Mir scheint es nicht übermäßig kühn zu sein, wenn man die genannte Verbindung, wie sie noch Jes. 40,5 vorkommt, deutet: 'es wird sichtbar (durch Verschwinden der Wolken oder Aufhören der Verfinsterung) die volle Sonnenscheibe' oder 'die Sonne am Höhepunkt des Firmamentes'. Wenn diese Deutung zulässig ist, so werden wir folgerichtig dazu gedrängt, auch in יהוה 'Jahwae' die Personifikation sei es der Sonne, sei es des bald segenspendenden und erfreuenden, bald vernichtenden und schreckenerregenden Himmels zu erblicken. Ich denke nicht daran, dies lediglich auf sprachvergleichendem Wege gewonnene Ergebnis mit den Worten des Alten Testamentes zu erhärten. Von der Zeit und der Kulturstufe, auf der jene von mir gewonnenen Vorstellungen lebendig waren, bis zu dem primitivsten Gottesbegriff der Hebräer ist ein weiter Weg;

(Halévy 192, 9 [2]); Gl. 1155, 1 (H. 535, 1 [6]); Gl. 1155, 2 (H. 535, 2 [9]); Gl. 1083, 3 (H. 187, 3 [7]), und zwar wahrscheinlich im Sinne gewisser Tempelabgaben, so daß die Bedeutung an das 'ehren' des Hebräischen und Assyrischen erinnert.

[1] Lisân 4,379,6 Tâg 2,281,36—39. Auch sukâk, das Synonymon von kabid (kabad), bezeichnet zugleich 'Atmosphäre' und den höchsten Punkt des Bogens.

um wie viel weiter bis zu dem siegesfreudigen und affektvollen Gott der Eroberer Palästinas, zu dem männlichen, ernsten Richter der Propheten und dem alternden, ängstlich auf sein Zeremoniell bedachten Gott des Priestertums. Aber es darf daran erinnert werden, daß Jahwae nicht zum kleinsten Teil auch Wettergott ist, der das fruchtbare Naß spendet und im Gewitter erkennbar ist. Herr von Gall, der den Begriff 'kābhôdh' als Theologe untersucht hat[1], weist mit Recht auf die engen Beziehungen des 'kebhôdh Jahwae' zum Gewitter hin, so am Sinai und in den Visionen Ezechiels. Bekanntlich ist die Deutung des Namens 'Jahwae' mit seiner Auffassung als 'Himmel' recht wohl vereinbar; die vollkommen gesicherte Namensform bezeichnet gerade nach der zwanglosesten Erklärung den, der 'niedersendet', was sich sowohl auf Blitze, als auf meteorische Niederschläge beziehen kann.[2] Eine gewisse Parallele der Entwickelung liegt darin, daß derselbe arabische Ausdruck 'nazala, niederkommen', der seit der ältesten Zeit bis auf die Gegenwart vom Regentropfen usw. gebraucht wird, von Moḥammad auf die Vermittelung seiner Offenbarungen angewendet wurde. Was aber die spezielle solare Seite des Ausdruckes 'kābhôdh' anbelangt, die oben nur sprachgeschichtlich erschlossen wurde, so gewinnen auch gewisse Stellen der Urkunden bei dieser Beleuchtung eine größere Faßlichkeit als bei der üblichen unklaren Deutung der 'Herrlichkeit des Herrn'. Ich rechne dahin vor allem den schon bei der sinaitischen Theophanie ausgesprochenen und auf allen Stufen der Weiterentwickelung festgehaltenen Gedanken, daß Gott nicht gesehen werden kann, oder genauer, daß dem Menschen sein Antlitz unschaubar ist, und daß nur noch beim Entweichen der Erscheinung ein Blick von ihm erhascht werden kann (Exod. 33, 20 ff.).[3] In diesem Sinne heißt es noch

[1] Die Herrlichkeit Gottes, 1900.

[2] Über Jahwae als Feuerdämon, Gewittergott usw. spricht Ed. Meyer: Sitz. Ber. d. Berl. Ak. 1905, 22. Juni, S. 642.

[3] In Ex. 33, 23 kann achorâï in diesem Zusammenhang auf den Westen als die Stätte des Sonnenunterganges bezogen werden.

1. Tim. 6, 16 *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν ... οὐδεὶς ἀνθρώπων ἰδεῖν δύναται.* An vielen Stellen kann man noch erkennen, daß und wie die natürliche Grundlage des Begriffes verlassen und durch eine metaphysische Auffassung ersetzt ist, so Exod. 24, 9f., wo begünstigte Propheten der vollen Erscheinung Gottes teilhaftig werden, wo aber das eigentliche Wesen der Erscheinung nicht beschrieben, sondern nur gesagt wird, daß der Schemel seiner Füße dem im vollsten Glanze erstrahlenden Himmel glich. Damit ist Jes. 24, 23 zu vergleichen, wo nur den 'Ältesten' der 'kābhôdh' sichtbar wird, dessen Glanz aber Sonne und Mond überstrahlt. An die alte physische Grundlage erinnert noch das Micha 1,3[1] gebrauchte Bild: 'Jahwae tritt aus seiner Stätte hervor, steigt nieder und setzt seinen Fuß auf die Bergspitzen des Landes', vgl. Amos 4, 13. Ein solches Bild ist zunächst nicht von den bescheidenen Höhen Palästinas zu verstehen, sondern von den alpinen Regionen des Sinai oder gewisser Teile Arabiens. Aus den Visionen Ezechiels am Kebhâr bei Niffar hebe ich nur die Stelle hervor (43, 2 vgl. 43, 1; 10, 19; 11, 23), wo gesagt wird, daß der göttliche 'kābhôdh' von **Osten** her kommt; hiermit vergleiche man Jes. 59, 19; 60, 1, wo derselbe Gedanke schon rhetorisch verflüchtigt ist. Num. 14, 21 sagt Jahwae von sich selbst, daß sein 'kābhôdh' die ganze Erde füllt.[2] Aber im Widerspruch damit wird der 'kābhôdh' in den engen Tempel gebannt, und sein Licht überstrahlt und ersetzt das der Sonne und des Mondes (Jes. 60, 19; 24, 23). Welchen Zwecken der im Tempel wohnende 'kābhôdh' gedient haben mag, wird von Charlier

[1] Zur Michastelle sei darauf hingewiesen, daß das entsprechende assyr. aṣû vom Sonnenaufgang gebraucht wird. Wenn wir, wie mir immer wahrscheinlicher wird, Ibn Galā von der Sonne verstehen dürfen, so bietet der in dem bekannten Verse (Tabari 2, 864, 2) danebenstehende Ausdruck 'ṭallâ aṯ-ṯanâjā', Erkletterer der Bergpfade, auch eine Parallele zu den Worten des Micha. Ferner verweise ich noch auf זרח Deut. 33,2 und auf die häufige Wendung, daß Gott sein Antlitz nicht verbergen möge.

[2] Zu den Eigennamen, die hier in Betracht kommen, gehört יוכבד Jōkhebhedh, der Name der Mutter Mosis.

a. a. O. 393 untersucht. Wie ich schon hervorgehoben habe, gedenke ich nicht aus den oben angeführten Stellen den solaren Charakter des althebräischen Gottesbegriffes zu beweisen, noch auch zu behaupten, daß sie bei ihrer Niederschrift vom Schreiber und seinen ersten Lesern in dem Sinne aufgefaßt seien, sondern nur darauf hinzuweisen, daß, nachdem die Beziehungen von נגלה niglâ und כבוד 'kābhôdh' auf die Sonne wahrscheinlich gemacht sind, in jenen Stellen ein letzter schwacher Nachhall dieser Auffassung vernommen werden darf. Von den Übersetzern des Alten Testamentes scheinen der Alexandriner mit 'δόξα' und Luther mit 'Herrlichkeit'[1] das Rechte getroffen zu haben, insofern diese Bezeichnungen den Eindruck des überwältigenden Glanzes wiedergeben.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, daß auch der Name Jisrā'ēl eine meteorische Bedeutung haben kann. Weit besser als die herrschende Auffassung des Ausdruckes als 'Gott streitet' ist die Ableitung von hebr. sārâ = arab. šariya (šarā) begründet; da der arabische Ausdruck vom Zucken und Flackern der Blitze beim Wetterleuchten gebraucht wird (Lisân 19, 157. 17—19), so würde Jisrā'ēl zu deuten sein als 'Gott (El) leuchtet'. Wahrscheinlich hatte diese Deutung ein Analogon in dem bekannten Namen des Gottes, der in Südwestarabien als Dhuššárā, bei den Nabatäern Dhū-šárā, in der Auranitis als *ΔΟΥΣΑΡΗΣ* u. ähnl. bekannt ist.[2] Ferner würden hierher gehören die Männernamen Serâjā und Serājâhū, der Name Sirjôn, mit dem die Sidonier den Ḥermôn wegen des flimmernden Schnees benannten (Deut. 3, 9 Ps. 29, 6), endlich auch der ältere Name der Frau Abrahams, Sārâï 'Glanz', wenn man ihn etymologisch von Sārâ, 'Herrin', trennen will.

[1] Von 'hehr', vornehm, prächtig, mit bloßer Nebenbeziehung auf 'Herr'.

[2] Vgl. über ihn außer J. H. Mordtmann, Ed. Meyer, J. Wellhausen zuletzt R. Dussaud: *Revue Numismatique*, Paris 1904. S. 160—173.

Lautes und leises Beten[1]

Von **Siegfried Sudhaus** in Kiel

Properz entwirft in der ersten Elegie des letzten Buches (71—150) ein lebendiges Bild von dem Treiben und Gebaren der Magier und Chaldäer. Ganz plötzlich taucht die Gestalt eines solchen Genethliacus vor dem erregten Dichter auf. Er preist in selbstgefälliger Geschwätzigkeit seine Kunst und sein Wissen und gibt so eine unfreiwillige Selbstcharakteristik. Sieht man einmal von der Intention des Dichters einen Augenblick ab, so tritt deutlich hervor, wie sehr diese Selbstschilderung nach dem Leben, die der Dichter mit Humor[2] würzt,

[1] Die folgenden Zeilen, die ursprünglich für eine philologische Zeitschrift niedergeschrieben waren, sind der Hauptsache nach nur etwas ausgeführtere Randbemerkungen zu einer Properzstelle, deren Emendation sie stützen sollen. Wenn sie infolge der Aufforderung des Herausgebers dieser Zeitschrift hier erscheinen, so muß die Bemerkung vorausgeschickt werden, daß es keineswegs beabsichtigt war, das Problem erschöpfend zu behandeln. Das ist in Form eines Aufsatzes kaum möglich und erfordert eingehende Studien auf dem Gebiete der orientalischen Religionen und der christlichen Literatur, die nur ganz gelegentlich herangezogen ist. Immerhin kann eine Behandlung im engeren Rahmen, gleichsam ein kleiner Ausschnitt, vielleicht von einigem Nutzen sein, zumal gewisse Züge immer wiederkehren und eine allgemeine Orientierung gestatten.

[2] Ein hübsches Beispiel ist der Schlußsatz der Rede, der meines Wissens noch nicht überzeugend erklärt ist. Der magus endet mit der Mahnung octipedis cancri *terga sinistra* cave. Damit zielt Properz auf die aselli genannten Sterne, die vor der Krippe stehen. Manilius erwähnt sie V 174 unter dem Namen Iugulae: nunc cancro vicina canam, cui *parte sinistra* consurgunt Jugulae. Die Mahnung des Sterndeuters besagt also 'Hüte dich vor den Eseln', und wir sind überzeugt, daß Properz von der Warnung den denkbar unverzüglichsten Gebrauch machen wird. Komplizierter ist die scharfsinnige Erklärung von Boll in dem für die Erläuterung und das Verständnis dieses Gedichtes grundlegenden Aufsatze von A. Dieterich *Rh. Mus.* 1900, vgl. bes. S. 208 ff.

den biologischen Szenen etwa des Herondas verwandt ist, denn wie getreu die Schilderung ist, bemerkt man bald, wenn man andere astrologische Literatur heranzieht. Es wäre eine lohnende Aufgabe, das Punkt für Punkt zu illustrieren.

Nach dem Leben ist es denn auch geschildert, wenn sich der Sterndeuter, um seine Glaubhaftigkeit zu beweisen, auf frühere Voraussagungen beruft, die der Verlauf der Dinge bestätigt hat.[1] Der eine Fall (89—98) betrifft Zwillinge, mit denen sich die Astrologie so angelegentlich beschäftigte, ein viel behandeltes Thema, das auch ernstere Leute wie Posidonius interessierte. Dann folgt ein zweites Zeugnis für die *fides* des Chaldäers, das so überliefert ist:

99 idem ego cum Cinarae traheret Lucina dolores
et facerent uteri pondera lenta moram,
Iunonis facite votum impetrabile dixi:
illa parit, libris est data palma meis.

Die gewöhnliche Heilung des metrischen Fehlers in Vers 101

„Iunonis votum facite impetrabile“ dixi

hält näherem Nachdenken nicht stand. Denn was soll der Rat „ein wirksames Gebet an Juno zu richten“? Das wußte ja jede Wöchnerin, daß man Juno Lucina anzurufen habe, und der Rat, ein *votum impetrabile* zu tun, ist doch gar zu billig und einfältig. Er muß doch selber das Gebet angeben. Es bedarf irgendeiner speziellen Anweisung, um die Kunst des

[1] Ein Magier, der sich auf eingetroffene Prophezeiungen beruft, in Jamblichs Roman, c. 10 fin. *Erotici script.* p. 518, 29. Im übrigen ist das alter Gemeinplatz. Schon der prophezeiende Prometheus (824) hebt so an:

ὅπως δ' ἂν εἰδῇ μὴ μάτην κλύουσά μου,
ἃ πρὶν μολεῖν δεῦρ' ἐκμεμόχθηκεν φράσω,
τεκμήριον τοῦτ' αὐτὸ δοὺς μύθων ἐμῶν.

vgl. dazu 842f. Die Worte der Kassandra Agam. 1193 *ἥμαρτον ἢ τηρῶ τι τοξότης τις ὥς;* erinnern an v. 122 *mentior? an patriae tangitur ora tuae?* und wieder an Prom. 835 *τῶνδε προσσαίνει σέ τι;* köstlich ist Petron. 76.

Magiers zu bewähren. Es bedarf einer Begründung, wenn es in folgendem Verse heißt:

illa parit: libris est data palma meis.

Wir fordern, da ja seinen Rollen die Palme zuteil wird, daß diese Rollen, denen offenbar das Verdienst gebührt, die Geburt zu beschleunigen, und die seiner Weisheit Quelle sind, vor unseren Augen in Aktion treten, wenn anders sie die Palme verdienen sollen.

Das geschieht, wenn wir folgende, wie es scheint, notwendige und fast unmerkliche Änderung vornehmen, die auch gestattet, die überlieferte Wortstellung zu erhalten:

Iunonis tacite votum impetrabile dixi.

Der Magier hat aus den Rollen, die ein ständiges Attribut aller Propheten und Astrologen sind, ein Gebet aufgesagt, und zwar leise, was ebenfalls für die magische Praxis charakteristisch ist, wie wir sehen werden. Die Wirkung des still gesprochenen Gebets ist eine starke und unmittelbare,[1] und den kostbaren Rollen wird die gebührende Palme zuerkannt.

Ein leises Beten, wie es hier geschildert wird, finden wir bei den Alten nicht gerade selten erwähnt, aber es bildet doch immer die Ausnahme. Es gilt das in erster Linie von dem öffentlichen Gebet, bei dem der laute Vortrag selbstverständlich erscheint, aber auch das private Gebet, von dem im folgenden fast ausschließlich die Rede ist, wird nicht ohne besondere Gründe leise gesprochen. Auch bei den Juden war das nicht anders. Ganz besonders charakteristisch ist die Erzählung von Hanna im Anfang des 1. Buches Samuelis. — Hanna betet zu Jahwe und wir erfahren auch den Inhalt ihres Gebetes. Dann heißt es: „Während sie nun so lange vor Jahwe betete, wobei Eli ihren Mund beobachtete — Hanna redete nämlich leise, nur ihre Lippen bewegten sich, aber ihre Stimme

[1] Vgl. die Gebete der Magier bei Diog. Laert. I 6 mit dem Zusatz ὡς αὐτοὺς μόνους ἀκουομένους.

hörte man nicht —, kam Eli auf den Gedanken, sie sei trunken.“ Offenbar soll eine ganz besondere Inbrunst des Gebetes[1] dargestellt werden, da die Flehende nach ihrem eigenen Ausdrucke ihr Herz vor Jahwe ausschüttet, aber die Form, in der sie es tut, erscheint dem Beobachter äußerst merkwürdig und befremdend. In der Tat würde man aus psychologischen Erwägungen viel eher erwarten, daß die dringende Bitte laut von den Lippen erklingt. Sehr anschaulich schildert das Juvenal 10, 289, wenn er eine Mutter, die einen Venustempel sieht, Schönheit für ihre Kinder erbitten läßt. Für die Knaben bittet sie *modico murmure*, aber für die Mädchen, für die die Gabe der Schönheit so viel wertvoller ist, klingt ihr Flehen lauter und eindringlicher:

> formam optat modico pueris, maiore puellis
> murmure, cum Veneris fanum videt anxia mater
> usque ad delicias votorum.

Es ist ja verständlich genug, daß man Kraft und Wirksamkeit des Gebetes mit der Energie des Vortrages in Wechselwirkung dachte, und im Grunde ist es dieselbe naive Vorstellung, wenn die Helden der Ilias von dem *μεγάλα εὔχεσθαι*[2] einen besonderen Erfolg erwarten, und wenn Augustin[3] bei Gelegenheit eines besonders leidenschaftlichen und unter Jammern und Tränen hervorgestoßenen Gebetes ausruft: *Domine, quas tuorum preces exaudis, si has non exaudis?*[4]

Es versteht sich nun von selbst, und die bei den Lateinern sehr gebräuchliche Bezeichnung *murmur* würde darauf führen, daß wir zwischen lautlosem und lautem Beten allerhand Zwischenstufen ansetzen müssen. Die Vortragsweise wird nach den Umständen sehr verschieden sein, die Person des Betenden

---

[1] Anders erklärt Cyprian *de domin. orat.* 5 die Stelle (*tacite et modeste*).

[2] *Α* 450 *Γ* 275 — Ζ 301; vgl. *Könige* I 18, 26—29, *Apul. Met.* XI 24 und XI 1. Herod. VII 191 — Meister *Griech. Dial.* II 222, zu *ἀρά* Ruf, Bitte.

[3] *de civ. dei* 22, 8.

[4] vgl. Ζ 301, *Θ* 364 der Ilias.

selbst und sein Verhältnis zu seinem Gotte spielen naturgemäß eine Rolle dabei. Der naive Mensch wird anders beten als der reflektierende. Anders wird ein gewohnheitsmäßig gesprochenes, formelhaftes Gebet klingen, anders ein 'Schreien aus tiefer Not' und anders wieder ein Dankgebet, das den Lippen unaufhaltsam[1] entströmt. Das Ritualgebet und ein privates Anliegen werden sich in der Vortragsart stark unterscheiden. Zeit und Stunde, Ort und Umgebung, Sitte und Brauch, Stimmung und Temperament werden mitwirken, und eine bunte, wechselreiche Stufenfolge führt vom stummen Gebet zum leidenschaftlichen Erguß unter Tränen und Zuckungen, führt vom flüchtigen, halblauten Gruß beim Passieren des Tempels oder dem kurzen Stoßseufzer zu langen, in einförmigem Tonfall wiederholten Litaneien, mit denen man nach römischem Ausdrucke die Götter meinte mürbe beten zu können.

Der Kult hat sehr verschiedene und zum Teil sehr sonderbare Formen des Gebetsvortrages ausgebildet. Der Aphrodite ψίθυρος[2] raunte man leise Gebete ins Ohr wie dem Heros ψίθυρος von Lindos, dem Flüsterer, dessen Wesen Usener kürzlich gedeutet hat.[2] An Ödipus' Grabe darf nicht gesprochen werden.[3] Zum Pan durfte man nicht schweigend ziehen.[4] Die römischen Arvalbrüder, die sich im Tempel der dea dia einschließen lassen, tragen hoch geschürzt, mit den Gebetsrollen

---

[1] Stengel meint, herzliche Dankesworte kenne das antike Gebet nicht (Die griech. Kultusaltertümer[2] 72). Im ganzen ist das gewiß zutreffend, aber in der menschlichsten Zeit hellenischer Kultur findet sich doch ein bemerkenswertes Zeugnis, ich meine Terenz *Heauton timor.* 879 ff., also ein *Μενάνδρειον*, das man kaum anders als im angegebenen Sinne deuten kann. Eine Mutter kann sich im Dank an die Götter nicht genug tun, da sie ihre Tochter wiedergefunden hat. Da sagt der Mann: *Ohe, desiste inquam deos, uxor gratulando obtundere, tuam esse inventam gnatam: nisi illos ex tuo ingenio iudicas, ut nil credas intellegere, nisi idem dictumst centies.* Das ist für Mann und Frau gleich charakteristisch. Vgl. Ov. *Trist.* I 3, 39 (*pluribus uxor*).

[2] *Rh. Mus.* 1904, 623 f. [3] *Oed. Col.* 1762.

[4] *Menander* fr. 134 K (Schol. zu Arist. Lys. 2).

in der Hand, ihr altes *Enos Lases iuvate* im Dreitakte vor. Aber in all dieser Mannigfaltigkeit unterscheidet man doch den lauten Vortrag als das Normale, den lautlosen als Ausnahme, dazwischen eine Mittelstufe, die die Römer als *murmur* oder gelegentlich als *susurrus* kennzeichnen.

Daß die laute Vortragsweise des Gebetes überall die ursprünglichste und auch für die Antike noch die selbstverständlichste ist, bedarf kaum des Beweises. Es entspricht der primitiven sinnlichen Göttervorstellung, daß der Betende seine Bitte laut und deutlich vortrage, damit sie dem Ohre des Gottes vernehmlich werde. Am zweckmäßigsten wird man sie im Heiligtum des Gottes selbst sprechen, aber von Anfang an finden wir die Vorstellung verbreitet, daß der Gott auch aus weitester Ferne das Gebet vernehmen könne. Thetis hört Achill aus der Tiefe des Meeres, und der Betende beruft sich gerne auf die Fähigkeit des Gottes, alles zu sehen und zu hören.[1]

Diese Sitte, mit lauter Stimme zu beten, geht durch das ganze Altertum hindurch. Sie wird überall vorausgesetzt, und weil sie selbstverständlich erscheint, geschieht ihrer nur selten und in besonderen Fällen Erwähnung.[2] Besonders deutlich

---

[1] O 515 *δύνασαι δέ συ πάντοσ' ἀκούειν* (ähnlich noch der Ausdruck *Joh.* 11, 42 *ἐγὼ δὲ ᾔδειν, ὅτι πάντοσέ μου ἀκούεις*), Hesiod. *Erg.* 9 *κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε*, Aesch. *Hik.* 79 *κλύετ' εὖ τὸ δίκαιον ἰδόντες* — Odysseus (ε 444) kann im Meeressturm nur *ὃν κατὰ θυμόν* beten, aber der Flußgott versteht ihn. So sagt Apollo *καὶ κωφοῦ συνίημι καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω* Herod. I 47. Vgl. Nägelsbach *Homer. Theol.*[3] 197.

[2] Es ist damit wie mit der Sitte des lauten Lesens. Norden macht darauf in der Einleitung zu seiner antiken Kunstprosa S. 6 aufmerksam unter Verweisung auf Augustins *Konfessionen* 6, 3: cum legebat (Ambrosius) oculi ducebantur per paginas . . . vox autem et lingua quiescebant. Saepe cum adessemus, . . . sic eum legentem vidimus et aliter nunquam. — Aber auch der Anschlag des Akontios in Kallimachos' *Kydippe* setzt die Sitte, laut zu lesen, voraus. Er läßt einen Apfel vor die Füße der Geliebten rollen, auf dem zu lesen stand 'Bei der Artemis, ich schwöre Akontios zu heiraten'. Diese Worte las sie, wie er berechnet hatte, laut, und so ward der Eid verbindlich, *εἶπεν ἡ παῖς, ἀκήκοεν Ἄρτεμις* sagt Aristainetos, der den Vorgang nach Kallimachos'

reden solche Stellen, wo von Ohrenzeugen eines Gebetes die Rede ist wie in Xenophons Gastmahl 4, 55: καὶ πρῴην ἐγώ σου ἤκουον εὐχομένου πρὸς τοὺς θεοὺς ὅπου ἂν ᾖς διδόναι καρποῦ μὲν ἀφθονίαν, φρενῶν δὲ ἀφορίαν.

berühmter Elegie erzählt. So beginnt denn der 20. Brief des Ovid, der den Namen der Kydippe trägt:

pertimui scriptumque tuum sine murmure legi,
iuraret ne quos inscia lingua deos.

Unzweideutig sind auch die Worte Lucians in der Schrift Πρὸς τὸν ἀπαίδευτον 2: σὺ δὲ ἀνεῳγμένοις μὲν τοῖς ὀφθαλμοῖς ὁρᾷς τὰ βιβλία νὴ Δία κατακόρως καὶ ἀναγιγνώσκεις ἔνια πάνυ ἐπιτρέχων φθάνοντος τοῦ ὀφθαλμοῦ τὸ στόμα. Andere Stellen dieser Schrift ergeben wegen der Doppelbedeutung von ἀναγιγνώσκειν weniger Sicheres. Nach solchen Stellen haben wir etwa Aristoph. *Frösche* 52, Plato frgm. 173 Kock zu beurteilen. — Aus Augustins *Bekenntnissen* kann man auch noch 8, 6 hierhinziehen, die Erzählung von der Bekehrung zweier Soldaten zu Trier, von denen einer auf eine Lebensbeschreibung des h. Antonius gestoßen war (quam legere coepit unus eorum). Das Lesen war ein lautes Lesen, ein Vorlesen, wie stillschweigend vorausgesetzt wird. Denn noch während der Lektüre bekehren sich beide. Auch die Schilderung seiner Psalmenlektüre (9, 4), bei der er die Manichäer anwesend gewünscht hätte, setzt lautes Lesen voraus. Wenn er dagegen in einer entscheidenden Stunde seines Lebens, in der äußersten Spannung seines Wesens von einem lautlosen Lesen spricht: arripui (sc. codicem apostoli), aperui et legi in silentio capitulum, quo coniecti sunt oculi mei, so ist der ausdrückliche Zusatz in silentio um so sprechender, als wir es hier mit einem Ausnahmezustand zu tun haben. Auch das lautlose Lesen eines Briefes, das Antiphanes' Rätsel (*Ath.* 451 a, fr. 169 K.) voraussetzt, erklärt das Wesen des γρῖφος und die diskrete Natur des Briefes. Vgl. Heliodor X 13, Chariton IV 5. Und so brauchen wir auch die Worte des Horaz

ad quartam iaceo: post hanc vagor aut ego lecto
aut scripto quod me tacitum iuvet (*sat.* 1, 6, 122)

nicht anders zu interpretieren, als etwa der bezeichnende Ausdruck des Dracontius (*Romul.* 7, 139, vgl. *Manil.* 5, 336) *murmurat os tacitum* an die Hand gibt, den dieser von seiner dichterischen Produktion gebraucht. Daß man Verse oder rhythmische Prosa laut las, verstand sich eigentlich von selbst, sie wenden sich ja ans Ohr. Aber von Augustins leidenschaftlicher Rezitation bis zu jenem *tacitum murmur,* mit dem gelassenere Menschen ihre Lektüre begleiten, ist auch hier eine lange Skala. — Bemerkenswert sind auch die Äußerungen bei Sueton Oct. 39, Horaz s. I 3, 64: II 5, 68.

Im Rudens des Plautus (258) hört die Priesterin, wie Leute mit vernehmlicher Stimme ein Gebet an Venus richten:

qui sunt qui a patrona preces mea expetessunt?
nam vox me precantum huc foras excitavit.[1]

Im Romane des Chariton III 8 ist von einem lauten Gebete an Aphrodite die Rede, das ein gewisser Dionysios spricht, und von dem *ἐπευφημεῖν* des Volkes. Da aber die schöne Kallirhoe zu derselben Göttin zu beten verlangt, müssen alle die Kapelle verlassen. Die Vorstellung, daß sie ja etwa leise beten könne, kommt dem Autor gar nicht.[2]

Bei Xenophon von Ephesus wird eine *εὐχή* geschildert, die ein Vater bei der Abfahrt seiner Kinder spricht. Er ruft so laut, daß die Scheidenden, die schon vom Ufer abgestoßen sind, noch deutlich jedes Wort vernehmen, das der Zurückbleibende spricht.[3]

Valerius Flaccus II 256 ff. schildert, wie das Echo eines Gebetes von den Wänden des Tempels zurückklingt.

Nicht undeutlich redet auch eine Stelle des zweiten Alkibiades (148c): *Λακεδαιμόνιοι . . . ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἑκάστοτε παραπλησίαν εὐχὴν εὔχονται, τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς τοὺς*

---

[1] Vgl. auch 1343. Ovid (*F.* 1, 631) ist nicht minder deutlich, aber vom öffentlichen rituellen Gebet gesagt, für das sich der laute Vortrag von selbst versteht:

si quis amas veteres ritus, adsiste precanti:
nomina percipies non tibi nota prius.

Dagegen betrifft die Anekdote bei Porphyr. zu Horaz s. I 3, 21 ein Privatgebet: *Hic (scurra Maenius) cum post patrimonium adrosum Kalendis Januariis in Capitolio clara voce optaret, ut quadringenta nummorum aeris alieni haberet, quaerente quodam, quid sibi vellet, quod tam sollemni die aes alienum habere optaret, 'noli mirari', inquit, 'octingenta debeo'.*

[2] Vgl. auch weiterhin *ἔτι βουλομένην λέγειν ἐπέσχε τὰ δάκρυα*, genau wie bei Ovid Trist. I 3, 39 *Hac prece adoravi superos ego, pluribus uxor, singultu medios impediente sonos.*

[3] 1, 10 *ὁ δὲ Μεγαμήδης φιάλην λαβὼν καὶ ἐπισπένδων ηὔχετο ὡς ἐξακουστὸν εἶναι τοῖς ἐν τῇ νηί· ὦ παῖδες . . . εὐτυχοῖτε κτλ.*

θεοὺς διδόναι κελεύοντες αὖ σφίσιν αὐτοῖς, πλεῖον δ' οὐδεὶς ἂν ἐκείνων εὐξαμένων ἀκούσειε.[1]

Aber auch in christlicher Zeit, wo häufiger von stillem Beten die Rede ist, wird zunächst doch das laute Gebet als Regel betrachtet. Augustin bezeichnet in dem oben angeführten Kapitel (De civ. dei 22, 8) das stumme Gebet als einen Notbehelf: *ego tamen prorsus orare non poteram: hoc tantum modo breviter in corde meo dixi.*[2] Origines bemerkt in der Schrift *περὶ εὐχῆς* (13) ausdrücklich, daß Jesus' intimes Gebet Ev. Joh. 17, für die Jünger hörbar vorgetragen, von Johannes aufgezeichnet sei, *ὁ δὲ Ἰωάννης εὐχὴν αὐτοῦ ἀναγράφει.* Selbst das Gebot, im stillen Kämmerlein zu beten, und das Verbot des *βαττολογεῖν* setzen noch lange kein stummes Beten voraus. Der Trieb, zum Behufe ungestörten Betens abseits zu gehen von den Gefährten, spricht im Gegenteil für das Bedürfnis, laut zu beten (Marcus 1, 35; vgl. Od. XII 233[3], Il. I 35).

Wie in den angeführten klassischen Stellen dringt auch in der Apostelgeschichte (26, 25) der Ton lauten Gebetes an die Ohren der umgebenden Menschen.[4] Und so ließe sich noch mancherlei anführen.

Nun können es aber rein äußerliche Umstände so fügen, daß ein lautes Beten für den Beter unmöglich wird.[5] In

---

[1] Auch sonst verrät gelegentlich die Wortwahl die Vortragsweise eines Gebetes, so Verg. *Aen.* III 438 *Iunoni cane vota libens.*

[2] Ganz ähnlich Valer. Flacc. IV 372 *conantemque preces inclusaque pectore verba.*

[3] Od. 12, 333

δὴ τότ' ἐγὼν ἀνὰ νῆσον ἀπέστιχον, ὄφρα θεοῖσιν
εὐξαίμην, εἴ τίς μοι ὁδὸν φήνειε νέεσθαι.
ἀλλ' ὅτε δὴ διὰ νήσου ἰὼν ἤλυξα ἑταίρους,
χεῖρας νιψάμενος, ὅθ' ἐπὶ σκέπας ἦν ἀνέμοιο,
ἠρώμην πάντεσσι θεοῖς —.

[4] *acta apost.* 26, 25 *κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευχόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι.*

[5] In dem Roman des Achilles Tatius 3, 10 ist es Rücksichtnahme auf die anwesende Geliebte, die den Liebhaber veranlaßt, die Stimme zu verhalten: *τότε . . . κλάειν ἦρχον τὴν Λευκίππην . . . κωκύσας ἐν τῇ*

Euripides' Electra (808) ist Orest durch die Gegenwart des Ägisth gezwungen, sein Gebet leise für sich zu sprechen, wie der Bote berichtet:

δεσπότης δ' ἐμὸς
τἀναντί' εὔχετ' οὐ γεγωνίσκων λόγους
λαβεῖν πατρῷα δώματα.

Selbst staatliche offizielle Gebete werden nicht immer laut vorgetragen. Zu den zahlreichen Gebeten in umbrischem Dialekt, die auf den Iguvinischen Tafeln erhalten sind, lesen wir öfters den Zusatz *tases persnimu sevom*, '*tacitus precamino totum*'. Denn es besteht die Gefahr, daß Feinde und Widersacher das Gebet erfahren, das der Stadt Segen und Wohlfahrt gewährleistet. Sie könnten seine Wirkung durch einen stärkeren Zauber brechen.[1] Diese Vorstellung spiegelt sich denn auch besonders kenntlich in den oft zitierten Worten des Aias H 194:

τόφρ' ὑμεῖς εὔχεσθε Διὶ Κρονίωνι ἄνακτι
σιγῇ ἐφ' ὑμείων, ἵνα μὴ Τρῶές γε πύθωνται,[2]

oder — so heißt es in einem Zusatz, vielleicht späterer Zeit[3] — oder auch laut, da wir niemand fürchten.

ψυχῇ βύθιον, τῷ δὲ νῷ κλέψας τοῦ κωκυτοῦ τὸν ψόφον. Ὦ θεοὶ καὶ δαίμονες κτλ. — τοῦτο μὲν οὖν ἐθρήνουν ἡσυχῇ. — Judith verbietet ihre Lage, laut zu beten; so trat sie denn „vor das Bette und betete heimlich mit Tränen" (13, 5). — Anders wieder Liban. 30, 52. Man darf nicht mehr zu den alten Göttern beten *πλὴν ἢ σιγῇ καὶ λανθάνων.*

[1] Vgl. Porphyrius bei Augustin *De civ. dei* X 9: Conqueritur, inquit, vir in Chaldaea bonus purgandae animae magno in molimine frustratos sibi esse successus, cum vir ad eadem potens tactus invidia adiuratas sacris precibus potentias alligasset, ne postulata concederent. — Horaz, epod. 5, 71 solutus ambulat veneficae scientioris carmine.

[2] Dazu mag man Statius' *Thebais* VI 632, ein Gebet vor dem Wettkampf, vergleichen: *mox numina supplex adfatu tacito iuvenis Tegeaeus adorat*, auch Stat. *Ach.* I 815 und Valer. Flacc. IV 257. Ausfeld, *De Graecorum precationibus quaest.* (Jb. Supplem. 28, 514) verweist auf ein Scholion zu *Α* 35 *ἀπάνευθε κιών: ἵνα μὴ ἀκούσωσιν οἱ πολέμιοι.* Bemerkenswert ist auch die Erklärung zu diesem ersten Gebet des Chryses in dem Scholion zu v. 450: *ὅτε δὲ κατηρᾶτο, ἡσυχῇ ηὔχετο· ἐπ' ὀλέθρῳ γὰρ ἀνθρώπων ἡ αἴτησις* (s. Ausfeld a. a. O.).

[3] v. Wilamowitz *Hom. Unters.* 244.

In einen anderen Vorstellungskreis führt uns eine Stelle des Tibull, die sich in der Form an die Worte der Ilias anlehnt. II 1 83 fordert der Dichter zu einem lauten und weiter zu einem verstohlenen Gebet an Eros auf:

Vos celebrem cantate deum pecorique vocate
voce: palam pecori, clam sibi quisque vocet:[1]
aut etiam sibi quisque palam; nam turba iocosa
obstrepit et Phrygio tibia curva sono.

Nicht ernste Besorgnis oder Furcht bewirkt es, daß die Gebete an Amor oder Venus oft *tacita vota* bleiben, sondern die *αἰδώς*. Eine Aphrodite psithyros ist darum besonders verständlich. Das Gebet der Ariadne bei Catull 64, 104 dringt nicht über die Lippen der Jungfrau, *tacito suscepit vota labello.* Dasselbe schildert Aristainetos von einem zierlichen und zärtlichen Knaben, der affektiert schildert, wie sich ein Stoßseufzer der Liebe nicht über die Lippen wagte.[2]

Neben diese harmlosen stummen Gebete der Liebenden treten nun andere *tacitae preces*, die ebenfalls von der *αἰδώς* in das Innere zurückgedrängt werden, aber minder harmlos sind. Epikur[3] äußert einmal, wenn Gott alle Wünsche und Gebete erfüllen wollte, so würden die Menschen bald vom Erdboden verschwunden sein: so viel Schlimmes und Böses wünschen sie einander ohne Unterlaß an. Solche blasphemischen und gottlosen Gebete muten uns besonders seltsam an. Es wäre vielleicht Überhebung, wenn wir uns vorspiegeln wollten, die moderne Menschheit stünde in moralischer Beziehung auf einer höheren Stufe als der Durchschnitt der Menschen im Altertum. Aber daran kann man gar nicht zweifeln, daß das Gebet durch Läuterung und Vertiefung der Gottesidee reiner geworden ist. Manch antikes Gebet würde dem modernen Empfinden

[1] Vgl. IV 5 20.

[2] Aristaen. 16 *πλὴν οὐ τεθάρρηκα τὸν πόθον ἐκφῆναι, ἐντὸς δὲ μόλις τῶν χειλῶν ὑποστένω· „σὺ τοίνυν, ὦ Ἔρως, δύνασαι γάρ, αὐτὴν παρασκεύασον πρώτην αἰτῆσαι.“*

[3] Usener *Epicurea* 388, S. 259.

und Verstehen als heller Wahnsinn erscheinen. Die ziemlich einstimmigen Äußerungen antiker Moralisten und kirchlicher Schriftsteller wie Lactantius (Inst. V 19, 31) zeigen, wie naiver Egoismus, Gewinn- und Rachsucht dazu führten, den göttlichen Ohren sehr starke Dinge und nach unseren Begriffen unerhörte Bitten vorzutragen. Die bleiernen Verfluchungstafeln bestätigen und illustrieren ihre Angaben. Derartige schamlose Anliegen schildern Horaz und Persius, sie vergessen aber auch nicht hinzuzufügen, daß solche Bitten *tacite*, verstohlen vorgetragen werden.

Eine der bekanntesten Stellen ist Horaz' Äußerung epist. I 16, 59:

> 'Iane pater' clare, clare cum dixit 'Apollo',
> labra movet metuens audiri: 'pulchra Laverna,
> da mihi fallere, da iusto sanctoque videri,
> noctem peccatis et fraudibus obice nubem.'

Noch stärkere Farben trägt Persius in der Imitation dieser Stelle zu Anfang der zweiten Satire auf.[1] Auch Seneca äußert sich ganz ähnlich im 10. Briefe. Er habe bei Athenodor die Stelle gelesen: „Dann darfst du überzeugt sein, daß du von allen Begierden befreit bist, wenn du es so weit gebracht hast, daß du nichts von Gott erbittest, als was du offen vor jedermann erbitten kannst.“ Aber welche Verblendung beherrscht jetzt die Menschen. Sie flüstern den Göttern die schmählichsten Gebete ins Ohr.[2] Wenn jemand hinhört, verstummen sie, und was kein Mensch wissen darf, tragen sie Gott vor. Sprich mit Gott so, als ob die Menschen es hörten.

[1] non tu prece poscis emaci,
quae nisi seductis nequeas committere divis.
At bona pars procerum tacita libabit acerra.
Haud cuivis promptum est murmurque humilesque susurros
tollere de templis et aperto vivere voto.
'Mens bona, fama, fides' — haec clare et ut audiat hospes,
illa sibi introrsum et sub lingua murmurat: 'o si
ebullit patrui praeclarum funus' etc.

[2] turpissima vota dis insusurrant.

Derartige Ausführungen sind dann zum förmlichen Gemeinplatz geworden. Man schrieb schon dem alten Pythagoras die Vorschrift zu *μετὰ φωνῆς* zu beten[1], und auch in der christlichen Literatur finden wir die nämliche Forderung.[2]

Nun gibt es aber ein großes Gebiet, in dem die Sitte, leise zu beten, am weitesten verbreitet und geradezu typisch ist, das ist die Sphäre des Zaubers und speziell der Magie, und damit kehren wir zu unserem Ausgangspunkte zurück. Der Magier wird an dem leisen Beten geradezu erkannt. Dafür ist besonders bezeichnend eine Stelle aus Apuleius' Apologie (54), wo ein vorschneller, aber vielsagender Schluß aus einem leise gesprochenen Gebete gezogen wird: *tacitas preces in templo dis allegasti: igitur magus es.* Bemerkenswert ist auch Lucan VI 429 *Assyria scrutetur sidera cura aut si quid tacitum, sed fas erat.* Dabei ist hervorzuheben, daß *tacitus* keineswegs immer als lautlos aufzufassen ist. Lucan selbst redet von einem *tacitus susurrus* (V 104) und die magischen *tacitae commercia linguae* mit den Manes bei der Totenbeschwörung VI 700 sind natürlich halblaut gedacht, nicht lautlos.[3] Am deutlichsten ist vielleicht für den Gebrauch Apuleius Metam. IX 25: *tacite suasi ac denique persuasi, secederet.* — In diesen Zusammenhang gehört denn auch die Aufforderung in Dieterichs Mithrasliturgie (17), zu beten *ἀτόνῳ φθόγγῳ, ἵνα μὴ ἀκούσῃ.*[4] Die Zauberin Medea beschwört den Drachen bei Valerius Flaccus (VII 464) *septeno murmure.* Nachher (488) aber heißt es: *tacitis nam cantibus illum flexerat.*[5] Auch die *Ἐφέσια γράμματα* lassen die

---

[1] Clemens Alex. *Strom.* IV 26, vgl. Ausfeld a. a. O. 514.

[2] Besonders charakteristisch Orig. *περὶ εὐχῆς* 10.

[3] Vgl. Horaz *Sat.* I 8, 40, der ein solches *commercium* sogar als *triste et acutum* bezeichnet. — Eine ähnliche Vorstellung begegnet schon bei Jesaias 8, 19 'Befragt doch die Totengeister und die Wahrsagegeister, die da flüstern und murmeln'. (Kautzsch.)

[4] Dazu Maaß *Tagesgötter* S. 245 ff.

[5] Ähnlich Dracont. *Romul.* X 14.

Magier die Besessenen 'für sich' hersagen.[1] In Quintilians 10. Deklamation heißt es: *ore squalido barbarum murmur intonat (sc. magus)*, dem man etwa die Ausdrücke *ἐπίτροχόν τι καὶ ἀσαφὲς ἐφθέγγετο ... τὴν ἐπῳδὴν ἐκείνην ὑποτονθορύσας* in Lucians Menippos (7) zur Seite stellen kann.[2] Besonders anschaulich ist die Szene bei Achilles Tatius II 7, die ich zum Schlusse noch erwähnen will.[3] Denn die Häufung der mir zu Gebote stehenden Beispiele bringt weiter keinen neuen Zug in das Bild.

Werfen wir nun noch einmal einen Blick auf die Stelle, von der wir ausgingen, so zeigt sich, daß der Magier des Propertius gewisse *preces commendaticiae*[4] zu besitzen vorgibt, die seine Rolle enthält. Solche Rollen hatten für das Publikum eine große Anziehungskraft[5], sie erbten wie die Kunst[6] der Chaldaei vom Vater auf den Sohn. Je älter und verbrauchter sie aussahen, um so ehrwürdiger und vertrauenerweckender erschienen sie der Menge.[7] Von den wirksamen Sprüchen, den *vota* und *carmina exorabilia* gehörten die, die Geburtsnöte beschwichtigten, vielleicht mit zu den begehrtesten. Hatten doch selbst die Hebammen solche *ἐπῳδαί*, die sie bei ihren

[1] *οἱ μάγοι τοὺς δαιμονιζομένους κελεύουσι τὰ Ἐφέσια γράμματα πρὸς αὑτοὺς καταλέγειν καὶ ὀνομάζειν*, Plut. *conv. quaest.* VII 5, 706e.

[2] Vgl. auch *Pseudom.* 13 u. Dieterich zur *Mithraslit.* S. 34.

[3] Es handelt sich um Besprechung eines Bienenstiches auf der Lippe des Liebhabers: *ἡ δὲ προσῆλθέ τε καὶ ἀνέθηκεν ὡς ἐπᾴσουσα τὸ στόμα καί τι ἐψιθύριζεν ἐπιπολῆς ψαύουσά μου τῶν χειλέων· κἀγὼ κατεφίλουν σιωπῇ κλέπτων τῶν φιλημάτων τὸν ψόφον· ἡ δὲ ἀνοίγουσα καὶ κλείουσα τῶν χειλέων τὴν συμβολὴν τῷ τῆς ἐπῳδῆς ψιθυρίσματι φιλήματα ἐποίει τὴν ἐπῳδήν.*

[4] Nach einem Ausdruck des Arnobius (VII 62) *magi spondent commendaticias habere se preces etc.*

[5] Augustin *Conf.* IV 3, VII 6. [6] Diodor II 29.

[7] Lucian *Philops.* 12: *ἐπειπὼν ἱερατικά τινα ἐκ βίβλου παλαιᾶς ὀνόματα ἑπτά.* Vgl. auch Juvenal VI 553, 574, Plin. *N. H.* 29, 9. — Schon bei Isocrates 19, 5 erbt jemand ähnliche Rollen *τάς τε βίβλους τὰς περὶ τῆς μαντικῆς αὐτῷ κατέλιπε.* Das Geschriebene wirkte eben wie bei uns das Gedruckte, es hatte seine Gewähr in sich, *λαβὲ τὸ βιβλίον* sagt der Mantis in Aristophanes' *Vögeln* 974ff. — Vgl. auch Horaz *epod.* 17, 4; Plato 364 E.

φάρμακα hersagten, um die Wehen zu beschleunigen und zu mildern, Geburt oder Abortus einzuleiten. Auch zurückhalten konnten jene die Geburt, wie Nectanebo zweimal die Geburt des Alexander retardiert haben sollte. Daß nun unser *magus* seine *vota tacite* vorgetragen hat, wird man nach dem Gesagten nicht anders erwarten, mag man sich darunter ein *lento murmure susurrare*[1] vorstellen oder an Persius' Schilderung des jüdischen Gebetes denken (*labra moves tacitus* 5, 184) oder ein ἐπιλέγειν φωνὰς βαρβαρικάς[2], φθέγγεσθαι φωνάς τινας ἀσήμους[3] annehmen. Schwerlich aber waren diese *tacitae preces*, um einen Ausdruck des Martial (XII 77) zu gebrauchen, *mutae preces;* denn das hätte keinen Effekt gemacht.

Alles in allem weicht die antike Art und Weise des Gebetsvortrages von der modernen sehr stark ab. Sie begegnen sich in der niedrigsten Sphäre, bei der Besprechung und Beschwörung, im Hersagen von Zauberformeln, denen das Murmeln, ein halblauter Vortrag wohl stets angehaftet hat. Ein lautes Anrufen eines Heiligen kann man in Italien auch heute noch bei einzelnen Betern hören, die unbekümmert um etwaige Zuhörer ihr persönliches Anliegen vortragen. Aber eine stille Schar Betender, wie sie sich in Andacht versunken etwa um den Sarkophag des Santo zu Padua gruppiert, kann man sich für das Altertum kaum vorstellen. Nur die äußerste Not oder zufällige Zwangslage, Scham oder schlechtes Gewissen und Menschenfurcht kann den einzelnen Beter zu leisem Beten veranlassen. Aber auch da ist die Sitte und altüberlieferte Gewohnheit so stark, daß wir überall eher an ein Sinken der Stimme als an ein vollkommenes Verstummen zu denken haben. Das *aperto vivere voto* ist eine Forderung der Moral und des Anstandes zugleich.[4] Von einer Neigung, leise zu beten, spricht

[1] Firm. Mat. *De err. prof. rell.* XXII 1.
[2] Xenoph. Eph. I 5. [3] Luc. *Pseudom.* 13.
[4] Das illustriert eine Stelle des Herondas (VII 74), die sich sehr nahe mit den oben zitierten Versen des Horaz *epist.* I 16, 59 berührt:

meines Wissens zuerst Seneca (De benef. II 1, 4) in folgendem Zusammenhange. Den Menschen falle es im allgemeinen schwer, 'bitte' zu sagen, und die Wohltat, die um diesen Preis gewonnen wird, verliere in ihren Augen an Wert ... *nulla res carius constat quam quae precibus empta est. Vota homines parcius facerent, si palam facienda essent: adeo etiam deos, quibus honestissime supplicamus, tacite malumus et intra nosmet ipsos precari.* Die Stelle ist um so bemerkenswerter, als hier ganz unverkennbar eine allgemeine Neigung, still für sich zu bitten, anerkannt wird. Wenn es angängig ist, wird man die *vota* nicht vor Zeugen ablegen, selbst wenn sie ganz unverfänglich sind. Der Grund ist nach Seneca das Zartgefühl des Menschen, der selbst den Göttern gegenüber nicht gerne als Bittsteller auftritt. Allein der Ausdruck, den er wählt: *deos tacite malumus et intra nosmet ipsos precari* scheint doch auch ein anderes, dem modernen ganz verwandtes Empfinden zu verraten, das sich gegen das Eindringen einer dritten Person in den persönlichen Verkehr mit der Gottheit auflehnt.[1]

Ἑρμῆ τε κερδέων καὶ σύ, κερδίη Πειθοῖ,
ὥς ἤν τι μὴ νῦν ἧμιν ἐς βόλον κύρσῃ,
οὐκ οἶδ' ὅκως ἄμεινον ἢ κύθρῃ πρήξει. —
Τί τονθορύζεις κοὐκ ἐλευθέρῃ γλάσσῃ
τὸν τῖμον ὅστις ἐστὶν ἐξεδίφησας;

Die *εὐχὴ Ἑρμῆ τε κερδέων κτλ.* erinnert an das kurze von Robert (Bild und Lied S. 81 ff.) behandelte Stoßgebet, das so recht aus dem Leben gegriffen ist (Isocrat. II 47): *ὦ Ζεῦ πάτερ, αἴθε πλούσιος γενοί(μαν).*

[1] In derselben Zeit fordert Apollonius von Tyana ein lautloses Beten. Vgl. Euseb. *praep. ev.* IV 13, eine Stelle, auf die mich H. Schmidt in Kiel aufmerksam macht: *μόνῳ δὲ χρῷτο πρὸς αὐτὸν* (sc. *θεόν*) *ἀεὶ τῷ κρείττονι λόγῳ, λέγω δὲ τῷ μὴ διὰ στόματος ἰόντι, παρὰ δὲ τοῦ καλλίστου τῶν ὄντων διὰ τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἡμῖν αἰτοίη τἀγαθά· νοῦς δέ ἐστιν οὗτος ὀργάνου μὴ δεόμενος.* Der Gedanke findet dann in der neupythagoreischen und neuplatonischen Literatur weitere Verbreitung, wie das Dieterich in seiner Mithrasliturgie S. 42 f. ausgeführt hat.

Feralis exercitus

Von **Ludwig Weniger** in Weimar

A. Das schwarze Heer der Harier

I

Tacitus behandelt im zweiten Teile der Germania die deutschen Völker und ihre Sitten. Sämtliche Germanen teilt er in Sueben und Nichtsueben und beginnt die Darstellung mit den nichtsuebischen Völkerschaften. Und zwar nimmt er, da er vom Rhein ausgeht, zunächst die westlichen vor, darauf die nordwestlichen. Eine Betrachtung über die dem römischen Reiche von den Deutschen drohende Gefahr schließt den Abschnitt. Hierauf geht er zu den Sueben über, die den größten Teil von Germanien innehaben. Er bespricht zuerst die Suebenvölker im Inneren des Landes bis hinab zur Elbmündung und zur kimbrischen Halbinsel, dann weiter südlich auf die Donau zu, darauf im Osten und Nordosten. In jenen Gegenden teilt ein zusammenhängendes Gebirge das Suebengebiet in zwei Teile. Jenseits der Berge wohnt die suebische Völkerschaft der Lugier; endlich folgen die Gotonen. Die Lugier zerfallen in mehrere Stämme, als deren bedeutendste die Harier, Helvaeonen, Manimer, Elisier und Nahanarvaler angeführt werden. Die Harier sind es, die uns im folgenden beschäftigen sollen.

„Die Harier übertreffen", so erzählt Tacitus, „die eben aufgezählten Völker nicht nur an Macht, sondern sie steigern diese noch durch ihre grimme Art. Ihrer natürlichen Wildheit kommen sie durch künstliche Mittel und die Zeit zu Hilfe: schwarze Schilde, gefärbte Leiber; schwarze

Nächte wählen sie zu den Kämpfen, und eben durch das Grausige und Schattenhafte flößen sie den Schrecken eines Gespensterheeres ein, wie denn keiner der Feinde den unbegreiflichen und gleichsam dem Totenreich entsteigenden Anblick aushält. Denn zuerst in allen Kämpfen sind es die Augen, die unterliegen" (*G.* 43). *Ceterum Harii, super vires, quibus enumeratos paulo ante populos antecedunt, truces, insitae feritati arte ac tempore lenocinantur: nigra scuta, tincta corpora; atras ad proelia noctes legunt ipsaque formidine atque umbra feralis exercitus terrorem inferunt nullo hostium sustinente novum et velut infernum aspectum. Nam primi in omnibus proeliis oculi vincuntur.*[1]

Tacitus hat die Germania im Jahre 98 n. Chr. abgefaßt (37). Man wird annehmen dürfen, daß das von den Hariern Berichtete in das erste nachchristliche Jahrhundert gehört und damals noch geübt wurde. In dem Bergzuge, jenseits dessen das große Volk der Lugier[2] wohnt, von dem die Harier einen Bestandteil bilden, ist der fortlaufende Kamm vom Isergebirge bis zum Gesenke zu erkennen. Das Volk saß also im heutigen Schlesien, am oberen Laufe der Oder und weiterhin nach Osten. Der Name „Harier" scheint aus dem gotischen harjis, ahd. hari, hëri, nhd. Heer, vornehmlich Kriegsheer, erklärbar; also „Heermänner". Das entspräche der Sitte germanischer Völker, die sich gern nach kriegerischen Beziehungen nannten, wie z. B. Cherusker und Sachsen nach dem Schwerte, Franken nach der Lanze. Wenn es heißt, daß die Harier „die eben aufgezählten" Völker an Macht übertreffen, so werden darunter nicht bloß die Marsigner, Cotiner, Oser und Burer zu verstehen sein, von denen Tacitus am Anfange des Kapitels sprach, und von denen Marsigner und Burer nach Sprache und

---

[1] F. Zöchbauer *Zur Germania des Tacitus*, Wien 1899, faßt *feralis exercitus* als Nominativ und Apposition zu dem in *inferunt* enthaltenen Subjekt *Harii*.

[2] *μέγα ἔθνος* nennt sie Strabon 7, 290. Vgl. Ptol. 2, 11, 10.

Sitte zu den Sueben gehörten, die Cotiner aber Kelten und die Oser Pannonen waren, sondern man wird auch die übrigen Lugier, d. i. die Helvaeonen, Manimer, Elisier und Nahanarvaler, dazu rechnen dürfen. Unter der Macht — *vires* — ist zunächst Kriegerzahl zu verstehen; die Kriegstüchtigkeit tritt dann dazu, um das Ansehen der Harier weithin bei den Grenznachbarn zu heben.

Der grimmen Art, die ihnen eigen ist, kamen sie nun noch durch künstliche Mittel und absichtsvoll gewählte Zeit zu Hilfe. Während sonst die Germanen ihre Schilde mit den ausgesuchtesten Farben hervorstechend machten[1], führten die Harier schwarze. Von der Kleidung ist nichts gesagt, da sie kaum von Bedeutung war. Die Tracht der Germanen bestand damals bei allen in einem einfachen Mantel, *sagum*, einem viereckigen Stücke groben Tuches, das ihnen, gleich der hellenischen Chlamys, über die Schulter hing. Manche trugen auch Pelzwerk, die Reicheren anliegendes Gewand.[2] Doch gingen die meisten nackt oder halbnackt in den Kampf[3], und bei einer solchen Gelegenheit, wie der hier erwähnten, wo das Dunkel der Scham zu Hilfe kam und alles, was ihre Beweglichkeit hemmte, beseitigt werden mußte, werden sie wohl unbekleidet gewesen sein, wie die Vorkämpfer der Kelten. Dadurch gewinnt das Färben der Leiber an Bedeutung. Schwarz war sicherlich auch die Farbe, der sie sich dazu bedienten. Das besagt *tincta corpora* an sich ja nicht. Man könnte sich irgendwelche andere, wenn auch dunkle, Farbe vorstellen, aber es ergibt sich aus dem Beispiele der Schilde und aus

[1] *G.* 6 *scuta tantum lectissimis coloribus distingunt.* Vgl. Plut. *Mar.* 25 die weißen Schilde der Kimbern, unten S. 205, Anm. 1.

[2] Über die Tracht *G.* 17. Pomp. Mela 3, 3. Auf der Marcussäule tragen die Germanen Hosen; daraus ist aber nicht auf allgemeine Sitte zu schließen.

[3] Tac. *Hist.* 2, 22: *cohortes Germanorum cantu truci et more patrio nudis corporibus super umeros scuta quatientium.* *G* 6: *nudi aut sagulo leves.* Vgl. Caes. *B. G.* 4, 1, 10. 6, 21, 5.

dem Zwecke, den sie erreichen wollten. Der Ruß des Herdes ist schnell zur Hand und zu solchen Zwecken volkstümlich, auch rasch wieder abzuwaschen. Mit ihm beschmiert sich noch heute der bayrische Dorfbursch, wenn er zum Haberfeldtreiben eilt. Das gleiche tun Schmuggler, die ebenfalls ihr dunkles Handwerk zur Nachtzeit treiben, nämlich Waren einschwärzen, und andere ihresgleichen. Auch von anderen Völkern der damaligen Zeit wird berichtet, daß sie ihre Leiber färbten. Von den Briten erzählt Caesar, daß sie sich alle mit Waid einrieben und dadurch eine dunkelbläue Farbe erzielten, durch die sie im Kampf einen schrecklicheren Anblick gewährten.[1] Nach Caesars Darstellung deutet das auf eine stehende Sitte; man muß annehmen, daß die Briten immer so gingen, auch wenn Friede war, und daß der Anblick schreckenerregend mehr auf Fremde, wie z. B. die Römer, wirkte, als auf die Volksgenossen, die daran gewöhnt waren. Daß auch die Harier immer schwarz gingen, läßt sich aus dem Wortlaute bei Tacitus nicht entnehmen. Da vorausgeht, daß sie der angeborenen Wildheit durch Kunst und Zeit zu Hilfe kamen, und da sie die schwarze Nacht als Kampfeszeit wählten, also besondere Fälle im Auge haben, so muß man vielmehr voraussetzen, daß sie sich nur zu diesen bestimmten, aber nach den Verhältnissen in ähnlicher Form immer einmal wiederkehrenden Gelegenheiten schwärzten, um dadurch mit dem Grausen der Nacht zusammenzuwirken. Wie sie dies taten, ob sie sich mit Ruß einrieben oder mit einem Farbstoffe bemalten, ist gleichgültig. Nur darauf kommt es an, daß nicht ausgedrückt

[1] Caes. *B. G.* 5, 14: *omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu.* Pomp. Mela 3, 6: *(Britanni) incertum ob decorem, an quid aliud, vitro corpora infecti.* Plin. *N. H.* 22, 2: *Similis plantagini glastum in Gallia vocatur. Britannorum coniuges nurusque toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt Aethiopum colorem imitantes.* Von den Pikten ist bei Isidorus Hisp. *orig.* 19, 23, 27 Tätowierung bezeugt. Vgl. Schrader, *Reallexikon d. Indogerm. Altertumskunde* unter „Tätowierung“.

ist, sie seien für gewöhnlich, auch bei Tag und im Frieden, wie die Briten, so entstellt einhergegangen. — *Arte ac tempore* gehören zusammen: es war eine Vermummung zu bewußtem Zwecke, und zwar nicht so sehr, um unerkannt zu bleiben, wie es Diebe machen, oder wie es der verwundete Arminius tat, der nach der Schlacht von Idistaviso sein Gesicht mit dem eigenen Blute bestrich, um so zu entkommen (*A.* 2, 17), sondern sie taten es, um die Feinde in Angst zu jagen und danach leichter zu besiegen.

Von jeher haben es deutsche Krieger geliebt, sich durch Aufputz und Vermummung ein besonderes Ansehen zu geben, um das Gemüt der Feinde zu schrecken. Von den Sueben überhaupt, denen ja die Harier angehören, berichtet Tacitus (*G.* 38) als Volkssitte, daß sie ihr Haar gegen den Strich kämmten und in einen Knoten banden. „So unterschieden sich die Sueben von den anderen Germanen, so die freien Sueben von den Knechten. Bei anderen Völkerschaften kam es, sei es durch Verwandtschaft mit den Sueben oder, wie so oft, aus Nachahmungssucht, in seltenen Fällen vor und blieb auf junge Leute beschränkt. Bei den Sueben aber kämmte man das struppige Haar bis ins graue Alter nach hinten und band es oft gerade über dem Scheitel zusammen. Die Vornehmen trugen es auch schöner hergerichtet. Darein setzten sie ihre Eitelkeit, eine recht unschuldige. Denn nicht um Liebschaften anzuregen oder zu finden, sondern zur Erhöhung der Gestalt und zum Schrecken trugen sie, für die Augen der Feinde geputzt solchen Schmuck.“ So der Römer. Die Reiter der Kimbern hatten Kopfbedeckungen in Gestalt des Rachens wilder Tiere und phantastischer Tiergesichter, dazu Federbüsche, und erhöhten so ihre Gestalt.[1] Auch bei anderen

---

[1] Plut. *Mar.* 25: *οἱ δὲ ἱππεῖς . . . ἐξήλασαν λαμπροί, κράνη μὲν εἰκασμένα θηρίων φοβερῶν χάσμασι καὶ προτομαῖς ἰδιομόρφοις ἔχοντες, ἃς ἐπαιρόμενοι λόφοις πτερωτοῖς εἰς ὕψος ἐφαίνοντο μείζους, θώραξι δὲ κεκοσμένοι σιδηροῖς, θυρεοῖς δὲ λευκοῖς στίλβοντες.*

dem Zwecke, den sie erreichen wollten. Der Ruß des Herdes ist schnell zur Hand und zu solchen Zwecken volkstümlich, auch rasch wieder abzuwaschen. Mit ihm beschmiert sich noch heute der bayrische Dorfbursch, wenn er zum Haberfeldtreiben eilt. Das gleiche tun Schmuggler, die ebenfalls ihr dunkles Handwerk zur Nachtzeit treiben, nämlich Waren einschwärzen, und andere ihresgleichen. Auch von anderen Völkern der damaligen Zeit wird berichtet, daß sie ihre Leiber färbten. Von den Briten erzählt Caesar, daß sie sich alle mit Waid einrieben und dadurch eine dunkelbläue Farbe erzielten, durch die sie im Kampf einen schrecklicheren Anblick gewährten.[1] Nach Caesars Darstellung deutet das auf eine stehende Sitte; man muß annehmen, daß die Briten immer so gingen, auch wenn Friede war, und daß der Anblick schreckenerregend mehr auf Fremde, wie z. B. die Römer, wirkte, als auf die Volksgenossen, die daran gewöhnt waren. Daß auch die Harier immer schwarz gingen, läßt sich aus dem Wortlaute bei Tacitus nicht entnehmen. Da vorausgeht, daß sie der angeborenen Wildheit durch Kunst und Zeit zu Hilfe kamen, und da sie die schwarze Nacht als Kampfeszeit wählten, also besondere Fälle im Auge haben, so muß man vielmehr voraussetzen, daß sie sich nur zu diesen bestimmten, aber nach den Verhältnissen in ähnlicher Form immer einmal wiederkehrenden Gelegenheiten schwärzten, um dadurch mit dem Grausen der Nacht zusammenzuwirken. Wie sie dies taten, ob sie sich mit Ruß einrieben oder mit einem Farbstoffe bemalten, ist gleichgültig. Nur darauf kommt es an, daß nicht ausgedrückt

---

[1] Caes. *B. G.* 5, 14: *omnes vero se Britanni vitro inficiunt, quod caeruleum efficit colorem, atque hoc horridiores sunt in pugna aspectu.* Pomp. Mela 3, 6: *(Britanni) incertum ob decorem, an quid aliud, vitro corpora infecti.* Plin. *N. H.* 22, 2: *Similis plantagini glastum in Gallia vocatur. Britannorum coniuges nurusque toto corpore oblitae quibusdam in sacris nudae incedunt Aethiopum colorem imitantes.* Von den Pikten ist bei Isidorus Hisp. *orig.* 19, 23, 27 Tätowierung bezeugt. Vgl. Schrader, *Reallexikon d. Indogerm. Altertumskunde* unter „Tätowierung“.

ist, sie seien für gewöhnlich, auch bei Tag und im Frieden, wie die Briten, so entstellt einhergegangen. — *Arte ac tempore* gehören zusammen: es war eine Vermummung zu bewußtem Zwecke, und zwar nicht so sehr, um unerkannt zu bleiben, wie es Diebe machen, oder wie es der verwundete Arminius tat, der nach der Schlacht von Idistaviso sein Gesicht mit dem eigenen Blute bestrich, um so zu entkommen (*A.* 2, 17), sondern sie taten es, um die Feinde in Angst zu jagen und danach leichter zu besiegen.

Von jeher haben es deutsche Krieger geliebt, sich durch Aufputz und Vermummung ein besonderes Ansehen zu geben, um das Gemüt der Feinde zu schrecken. Von den Sueben überhaupt, denen ja die Harier angehören, berichtet Tacitus (*G.* 38) als Volkssitte, daß sie ihr Haar gegen den Strich kämmten und in einen Knoten banden. „So unterschieden sich die Sueben von den anderen Germanen, so die freien Sueben von den Knechten. Bei anderen Völkerschaften kam es, sei es durch Verwandtschaft mit den Sueben oder, wie so oft, aus Nachahmungssucht, in seltenen Fällen vor und blieb auf junge Leute beschränkt. Bei den Sueben aber kämmte man das struppige Haar bis ins graue Alter nach hinten und band es oft gerade über dem Scheitel zusammen. Die Vornehmen trugen es auch schöner hergerichtet. Darein setzten sie ihre Eitelkeit, eine recht unschuldige. Denn nicht um Liebschaften anzuregen oder zu finden, sondern zur Erhöhung der Gestalt und zum Schrecken trugen sie, für die Augen der Feinde geputzt solchen Schmuck.“ So der Römer. Die Reiter der Kimbern hatten Kopfbedeckungen in Gestalt des Rachens wilder Tiere und phantastischer Tiergesichter, dazu Federbüsche, und erhöhten so ihre Gestalt.[1] Auch bei anderen

---

[1] Plut. *Mar.* 25: *οἱ δὲ ἱππεῖς . . . ἐξήλασαν λαμπροί, κράνη μὲν εἰκασμένα θηρίων φοβερῶν χάσμασι καὶ προτομαῖς ἰδιομόρφοις ἔχοντες, ἃς ἐπαιρόμενοι λόφοις πτερωτοῖς εἰς ὕψος ἐφαίνοντο μείζους, θώραξι δὲ κεκοσμένοι σιδηροῖς, θυρεοῖς δὲ λευκοῖς στίλβοντες.*

Germanenstämmen dienten Eberbilder und Eberköpfe, Drachenhäupter, Adlerflügel und anderes dergleichen dem nämlichen Zwecke, die Menschengestalt ungeheuerlich zu machen und den Gegnern Angst einzujagen.[1] Die Leute des Ariovist kämpften barhäuptig. So sieht man Germanen auch auf römischen Denkmälern; Helme begegnen zu Tacitus' Zeit nur vereinzelt.[2] Dagegen wurden die Bilder wilder Tiere als Feldzeichen aus den heiligen Hainen hervorgeholt, ebenso die Abzeichen der Götter (*G.* 7. *H.* 4, 22). Von Tieren war der Widder dem Tiu, Schlange und Wolf dem Wodan, der Eber dem Freyr, Bär und Bock dem Thunar geheiligt; unter den Abzeichen der Götter aber wird man solche, wie den Speer des Wodan, das Schwert des Tiu, den Hammer des Thunar, zu verstehen haben. Auch der Barditus, Schlachtgesang und Schlachtgebrüll, das in dem Augenblick erhoben wurde, wenn die Heere handgemein wurden, gehört hierher, als Mittel, die eigene Zuversicht zu erhöhen und durch den sinnlichen Eindruck auf die Seele der Feinde zu wirken. Die Hunnen, die manches mit den Germanen gemein hatten, bedienten sich ähnlicher Künste. Als sie unter König Sigebert in Gallien einfielen, erfochten sie den Sieg dadurch, daß sie, in Zauberdingen wohl erfahren, allerlei Spukgestalten erscheinen ließen.[3] Vieles derart läßt sich auch von anderen Völkern aller Zeiten anführen; die Sitte, sich schreckhaft herzustellen, ist überall, wo kriegerische Männer gehaust haben, üblich gewesen und ist es noch heute. Bei den Germanen war sie von Anfang an beliebt und wurde vielseitig ausgebildet. Ihr entsprach das Tun der Harier.

---

[1] Lindenschmit *Handb. d. deutsch. Altertumskunde* S. 256. 259.

[2] Cassius Dio 38, 50. Barhäuptig sind Germanen auch auf der Marcussäule. Tacitus *G.* 6.

[3] Gregor. Tur.: *Hist. Franc.* 4, 29 *Cumque confligere deberent, isti magicis artibus instructi, diversas eis fantasias ostendunt et eos valde superant.*

Wen die Harier, als sie die seltsame Vermummung ersannen, unter den Feinden sich vorstellen mochten, ergibt sich aus der Darstellung. Es sind zunächst die umwohnenden Völker nichtsuebischen Stammes — obgleich es auch an Streit mit den Stammesgenossen nicht gefehlt hat[1] —, also Quaden, Markomannen, Cotiner, Oser, gelegentlich auch wohl die Römer und deren germanische Hilfstruppen. Daß die Harier von vornherein bestimmte Feinde im Auge hatten, ist nicht anzunehmen. Man dachte an Fremde; je weniger die Gegner der Harier eigentümliche Sitte kannten, desto größere Wirkung war zu erhoffen.

Die Wahl der Nachtzeit weicht besonders vom Herkommen ab. Es handelt sich, das geht aus der Darstellung hervor, um Überfälle, bei denen es auf Überraschung abgesehen war.[2] Denn Zeit und Gelegenheit zum Kampfe zu wählen, liegt sonst selten in der Hand der Kriegführenden. Insbesondere für Raubzüge eignete sich Vermummung und nachtschlafende Zeit. Bedeutet der Name der Kimbern soviel als „Räuber“[3], so ist auch sonst bekannt (*G.* 14), daß von den Häuptlingen die Mittel, um Milde zu üben, durch Kriege und räuberische Überfälle beschafft wurden. Das war damals allgemeiner Brauch, wie bei den Hellenen der Urzeit; kein Germane fand

---

[1] Lugier im Kampfe mit Sueben: Dio Cassius 67, 5, 2. Die Lugier gehören zum Reiche Marbods, Strabon 7, 290.

[2] Vgl. die anschauliche Schilderung Tac. *Hist.* 5, 22; da waren es Tenkterer oder Brukterer, die den Überfall machten, im Ubiergebiet zwischen Novaesium und Vetera: *Insidias composuere — electa nox atra nubibus et prono amne rapti nullo prohibente vallum ineunt. prima caedes astu adiuta: incisis tabernaculorum funibus suismet tentoriis coopertos trucidabant. aliud agmen turbare classem, inicere vincla, trahere puppis, utque ad fallendum silentio, ita coepta caede, quo plus terroris adderent, cuncta clamoribus miscebant. Romani volneribus exciti quaerunt arma, ruunt per vias, pauci ornatu militari, plerique circum brachia torta veste et strictis mucronibus. dux semisomnus ac prope intectus errore hostium servatur.*

[3] Strab. 7, 293. Diod. 5, 32. Plut. *Mar.* 11. Festus p. 43 M.

etwas Unanständiges darin —; wenn die edlen Chauken sich dessen enthielten, so wird es von Tacitus[1] als etwas Besonderes hervorgehoben. Die Lugier, denen unsere Harier angehören, fanden sich im Jahre 50 n. Chr. im Gebiete des Suebenkönigs Vannius ein, weil sie durch das Gerücht von der reichen Herrschaft, die Vannius während eines Menschenalters durch Beutezüge und auferlegte Tribute begründet hatte, angelockt wurden. Sie kamen, um den Raub teilen zu helfen (*A.* 12, 29). Solche Tatsachen dienen zur Erläuterung.

Die schwarzen Nächte, welche die Harier wählen, sind solche bei bedecktem Himmel, in finsterer Jahreszeit und wenn der Mond nicht scheint. Denn vielleicht wirkte ein Aberglaube mit: die Neumondzeit galt für heilig und segenbringend (*G.* 11). *Non esse fas Germanos superare, si ante novam lunam contenderent,* sagen die weisen Frauen dem Ariovist bei Caesar (*BG* 1, 50). Der Einwand, daß bei stockfinsterer Nacht keine Schatten zu sehen wären, kann nicht in Betracht kommen. Im Freien ist die Nacht nie völlig schwarz; man erkennt Gestalten, die schattenhaft in unbestimmten Umrissen einherhuschen und desto fürchterlicher wirken. Die Nacht ist keines Menschen Freund; in ihr treiben Bösewichte und unheimliche Mächte ihr Wesen. Vom Schlaf aufgestört, sind die Menschen ohne Fassung, und auch wer wach bleibt, ist schreckhaft. Der Sinn des Gesichts versagt seinen Dienst; an seiner Stelle erwacht die Phantasie und schafft haltlose, meist grausige Bilder. Der Aberglaube kommt hinzu und steigert den Wahn.

Diese Tatsache ist es, die der trutzige Germanenstamm sich zunutze macht und dadurch die Feinde schon besiegt, ehe es zum Einhauen kommt. „Denn keiner hielt den Anblick aus", sagt Tacitus, „war es doch, als sei ein Totenheer im Anzuge." Das bedeutet *feralis exercitus*, eine Geisterschar,

[1] *G.* 35; anders indes *A.* 11, 18. Zur Sache Pomp. Mela 3. Caes. *B. G.* 6, 23; danach Mela 3, 3.

gespenstisch, unheimlich, wie aus dem Totenreiche, *ex inferis*, der Grabestiefe, entstiegen.[1] Eben darauf weist auch der Ausdruck *novum et velut infernum aspectum*. Ein „höllischer" Anblick, wie manche übersetzen, bezeichnet nach heutigem Sprachgebrauch etwas anderes; man denkt dabei an Teufel und feurigen Pfuhl der Kirche des Mittelalters, nicht an Grabestiefe und Unterwelt, wie hier es gemeint ist. Wie Geister Verstorbener, die aus ihren Grüften emporgestiegen sind und nachts umgehen, so wollten die Harier erscheinen und erreichten offenbar ihre Absicht.

In der Darstellung des Geschichtschreibers ist weder gesagt, noch angedeutet, ob die Angriffe der Harier zu Roß oder zu Fuß oder untermischt, wie es auch üblich war (6), erfolgten. Reiten steigert das Furchtbare und Überraschende. Einer Windsbraut gleich, wie Sturm und Wetter, so stürzt die reisige Schar auf den Feind. Benutzung der Pferde braucht nach dem Wortlaute nicht ausgeschlossen zu sein. Immerhin ist sie zunächst nicht vorauszusetzen; auch zogen die Germanen bei Unternehmungen von zweifelhaftem Erfolg oder wichtiger Entscheidung den Kampf zu Fuße vor. Sind es Kämpfer zu Fuße, so wirkt der Eindruck aus Gräbern entstiegener Toter unmittelbarer und eindringlicher.

Hält man fest, daß es sich nicht um einen einzelnen Fall, nicht um eine Kriegslist, die irgend einmal angewandt worden ist und sich so bald nicht wiederholt hat, handelt, sondern um einen kriegerischen Brauch dieses Germanenstammes zu Beginn unserer Zeitrechnung, so liegt ein folgenreicher Schluß nahe. Ein solcher Brauch setzt eine, sei es freiwillig oder auf Befehl eines Oberen, getroffene Vereinbarung voraus, die irgend einmal für kommende Fälle festgemacht sein muß. Es pflegt aber dergleichen, wenn es in so wundersamer Form auftritt, einen, näher oder ferner liegenden,

[1] *feralis* bei Tacitus *A.* 1, 62. 2, 31. 75. 3, 1. 4, 64. *H.* 1, 37. 5, 25; überall in ähnlichem Sinne.

religiösen Hintergrund zu haben. Die Vermummung hätte bald ihre Wirkung eingebüßt, wenn ihr nicht bei den Feinden Aberglaube und göttliche Scheu zu Hilfe kam. Dem muß bei den Unternehmern selbst eine gewisse Überzeugung entsprochen haben, das zu sein, was sie vorstellen wollten. Also eine Art Verpflichtung, ein Verlöbnis, untereinander sowohl, wie gegenüber den Mächten der Geisterwelt, deren Rolle sie spielten, und die sich schwerlich von andern, als ihren eigenen Leuten, ungestraft hätten nachahmen lassen. Gelegenheiten, einen solchen Bund zu schließen oder sich in ihn aufnehmen zu lassen, gab es genug. Man denke an die Belehnung des jungen Kriegers mit Schild und Lanze in der Versammlung der Mannen durch Anführer, Vater oder Verwandte (13), oder an die Begründung der Genossenschaft eines Häuptlings (13. 14). Auch stünde ein derartiges Verlöbnis nicht vereinzelt da. Von den Chatten erzählt Tacitus, daß sie sich verpflichteten, Haar und Bart wachsen zu lassen und einen eisernen Ring um den Arm zu tragen, bis sie den ersten Feind erlegt hätten (31). Die Genossenschaft der also gebundenen struppigen Gesellen von wildem Aussehen kämpfte für sich, stand im Vordertreffen und machte den Anfang der Schlacht. Daheim lebten sie sorglos ohne Haus und Hof, Verlobte des Kriegsgottes. Solchen etwa ließe sich das schwarze Heer der Harier vergleichen.

II

Aus dem ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung, in der die Harier ihre Rolle spielen, ist etwas Ähnliches nicht berichtet. Um weiter in den Sinn des Überlieferten einzudringen, ist daher die Forschung auf Rückschlüsse aus späteren Erscheinungen angewiesen. Glaube und Sitte der heidnischen Germanen sind anders gestaltet zur Zeit des Caesar und Tacitus, anders um die Zeit der Ausbreitung des Christentums. Dazu kommt, daß deutsche Stämme schon damals und mehr noch in der eigentlichen Wanderzeit des fünften Jahrhunderts weit

umhergetrieben wurden. Anders auch erscheinen Glaube und Sitte bei den Germanen des Nordens, wie im eigentlichen Deutschland. Dennoch wird man Überlieferungen der späteren Jahrhunderte, selbst solche, welche der christlichen Zeit angehören, und solche sogar, die noch heute nicht erstorben sind, nicht von der Hand weisen, wenn sie als gemeingermanisch oder auch indogermanisch zu erweisen sind. Finden sich gleiche Anschauungen durch eine Reihe von nahezu tausend Jahren bis in die neuere Zeit hineinreichend vor, so ist der Schluß berechtigt, daß ihre Wurzeln sich auch weiter zurück bis in die Anfänge deutschen Volkstums hinauf verzweigen, es sei denn, daß besondere Umstände eine spätere Entstehung begründet hätten. Auch liegt es im Wesen der Religionen, daß ihre Gebilde sich erstaunlich lange lebendig erhalten. Selbst durch Lücken im Zusammenhange darf man sich nicht ohne weiteres beirren lassen. Es ist Tatsache, daß religiöse Vorstellungen zeitweise schlummern, dann aber, durch irgendwelche Umstände veranlaßt, wieder aufwachen und Einfluß gewinnen.[1] Und ist es ein und dasselbe Volk, von dem berichtet wird, so bekundet dies Volk auch auf dem Gebiete des Glaubens seine Zusammengehörigkeit ebenso, wie auf dem der Sprache, der Einrichtungen und der Sitten. Dazu kommt das gemeinsame Heimatland und die gemeinsamen Erlebnisse, die das bilden, was wir seine Geschichte nennen.

In uralte Zeiten, noch über Tacitus und die Kimbernkriege zurück, reichen bei den Germanen die Anfänge des Seelenglaubens, erwachsen aus dem Bedürfnisse des Menschengeistes, das Rätsel des Todes zu lösen. Leib und Seele sind im Wesen verschieden, aber aneinander gebunden. Der Leib ist die Be-

---

[1] Vgl. E. Rohdes Nachweis vom Schlummern des Seelenkultes im Zeitalter Homers, *Psyche* S. 277. So ist neuerdings in der christlichen Negerbevölkerung auf Haïti der aus Afrika mitgebrachte Fetischdienst des Wodu nach langem Schlummer wiedererwacht und bedeutend geworden.

hausung, in der die Seele wohnt, solange er lebt. Das ist alte Vorstellung. Die bekannte Sage, welche Paulus Diakonus (Ende des achten Jahrhunderts) von König Guntram erzählt, ist hierfür bezeichnend. Von der Jagd ermüdet, hatte sich der König im Freien schlafen gelegt. Da sah sein Diener, daß dem Munde des Schlummernden ein kleines Tier entschlüpfte und über ein vorbeifließendes Wässerlein zu kommen bemüht war. Der Diener legte sein Schwert über das Wasser; darauf lief das Tier hinüber und verschwand in einem Loche des nahen Berges. Nach einer Weile kam es zurück und fuhr wieder in den Mund des Königs. Guntram erwacht und erzählt, ihm habe geträumt, er sei auf einer eisernen Brücke über einen Fluß gegangen und in die Höhle eines Berges gekommen, wo große Massen Goldes aufgehäuft lagen. Da sagte der Gefährte, was er beobachtet hatte; man grub nach und fand einen Schatz. Nicht immer freilich ist die Seele in Gestalt eines Tieres, sei es einer Maus oder einer Schlange, eines Vogels, einer Kröte, eines Wiesels oder anderswie sinnlich wahrnehmbar. Immer aber galt sie als vorhanden. Stirbt der Mensch, so entflieht sie aus seinem Leibe, unsichtbar und doch wirklich, einem Hauche vergleichbar. Als solcher fährt sie in die Luft und lebt als Gespenst weiter oder wohnt bei dem Leichnam in der Tiefe des Grabes. Die Anschauung, daß die Toten in unterirdischer Wohnung ein Scheinleben weiterführten, wird auch bei den Germanen, welche, wie die Hellenen, von der uralten Sitte des Begrabens erst allmählich zum Leichenbrand übergegangen waren, durch die Form der Bestattung des Toten oder seiner Asche bezeugt. Wenn Waffen und Roß dem gestorbenen Krieger, Frauen und Knechte, Speise und Trank, Handwerkszeug, Schmucksachen, Würfel, Trinkhörner, Spielzeug, den Toten überhaupt, je nachdem auch Weibern und Kindern, ins Grab mitgegeben werden[1],

[1] Tacitus *G.* 27, dazu Müllenhoff *Deutsche Altertumskunde* IV, 1. S. 382, 313. Bei den Herulern erdrosselte sich die Witwe auf dem Grabe des Mannes, Procop. *B. Got.* 2, 14 S. 200.

so konnte dabei nur der Gedanke leiten, daß sie sich auch weiter ihrer bedienen. Ein Fortleben setzen auch die Totenopfer voraus, welche die Knochen- und Kohlenreste an den Gräbern oder die Steine mit Vertiefungen auf den Grabhügeln bezeugen. Im *Indiculus superstitionum* am Schlusse des *Capitulare Karlomanni* von 743 handelt Stück 1 *de sacrilegio ad sepulchra mortuorum*, 2 *de sacrilegio super defunctos id est dâdsisas*, 25 *de eo quod ibi sanctos fingunt quoslibet mortuos.*[1] Bei Burchard von Worms, † 1025, heißt es *interrogatio* 19, 5 (*p.* 195b): *comedisti aliquid de idolothito, i. e. de oblationibus, quae in quibusdam locis ad sepulchra mortuorum fiunt?*[2] Auch die Pflicht der Blutrache, auf die Tacitus Germania 21 deutet[3], setzt einen Anspruch voraus, den der Tote erhebt. Und wenn das Blut des Erschlagenen zu fließen beginnt, sobald der Mörder naht, wird ein Fortleben und Anteilnehmen des Toten gedacht. Darauf beruht das Bahrrecht, das aus dem Nibelungenliede (984ff.) bekannt ist.[4]

Die Seele kann Menschengestalt annehmen und als Gespenst erscheinen. Zahlreiche Sagen aller deutschen Stämme bezeugen diesen Glauben, von dem das Volk noch heute nicht frei ist. Der Tote geht um und sucht als Geist die Lebenden heim, schattenhaft, sei es in weißer, grauer oder schwarzer Gestalt, und meist des Nachts. „Wie den Lebenden der Tag, so gehört den Toten die Nacht“, belehrt die Äbtissin Brigida ihren Neffen

---

[1] Abgedruckt bei J. Grimm *Deutsche Myth.* 3, 403. Vgl. E. H. Meyer *Germ. Myth.* S. 71. Mogk *Mythologie*, in Pauls *Grundriß* I S. 1001. Dâdsisas sind *carmina diabolica quae supra mortuum nocturnis horis cantantur* (Burchard von Worms in der *Sammlung der Dekrete Colon.* 1548); dâd = dôd, sisu *naenia*, O. Schade *Wörterb.* s. v.

[2] Burchard a. O. bei J. Grimm *Deutsche Myth.* 3, 404f. 407; *idolothitum* ist εἰδωλόθυτον; vgl. *Apostelgesch.* 15, 29. 21, 25. 1 *Kor.* 8, 1. 4. 10, 19. 28.

[3] *suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est. nec implacabiles durant; luitur enim etiam homicidium certo armentorum ac pecorum numero recipitque satisfactionem universa domus.*

[4] *ius feretrii;* s. J. Grimm *Deutsche Rechtsaltertümer* II, 930.

Thietmar von Merseburg († 1018), dem sie von der Erscheinung Toter bei nächtlichem Gottesdienst erzählt.[1] Große Verschuldung, schwere Heimsuchung, hinterlassenes Geld, Liebe und Haß, alles, was den Lebenden in starke Erregung versetzen mußte, treibt den Toten aus der Grabesruhe hervor, um als Gespenst die Menschen zu beunruhigen. Einer solchen Erscheinung gegenüber wird der Stärkste von Furcht übermannt und wehrlos. Der erscheinende Geist ist unverletzbar und verfügt über zauberische Mittel. Darum tut man gut, den Toten ihren Willen zu lassen, besser noch, ihr Erscheinen zu hindern. Manche Gebräuche dienen dem Zwecke, der Wiederkehr der Verstorbenen zu begegnen.

Aus der Erwägung, daß so viele Tote unter der Erde hausen, ist die Vorstellung eines Totenreiches in der Tiefe entstanden. Dem hellenischen ᾅδης entspricht die germanische Helle (halja), schon bei Ulfilas. Die Helle ist der Aufenthalt der abgeschiedenen Seelen, das Reich der Schatten, unterschiedlos, gefallener Helden oder anders Gestorbener finstere Behausung. So heißt es noch bei Widukind von Corvey um die Mitte des zehnten Jahrhunderts (1, 23) *tanta caede Francos mulctati sunt, ut a mimis declamaretur, ubi tantus ille infernus esset, qui tantam multitudinem caesorum capere posset.* Der Begriff der Qual und Peinigung haftete vor dem zehnten Jahrhunderte der Helle nicht an. Erst christlicher Einfluß hat dies geändert und auch den Teufel zum Höllenwirt gemacht. An die alte Auffassung anknüpfend gab sie ihm dann folgerichtig auch die schwarze Farbe.[2]

Wenn man die Vorstellung eines Totenreiches im schwarzen Dunkel nächtlicher Tiefe bereits im ersten Jahrhunderte n. Chr.

[1] Thietmar *Chron.* 1, 7: *ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis;* wie es scheint, ein aufgelöster Hexameter, Zitat aus einer Dichtung.

[2] *Helant* 31, 24 heißt er mirki, d. i. *tenebrosus.* Der hellewirt, der ist swarz *Parz.* 119, 26. Der hellemôr Walther 33, 7. *Diabolus in effigie hominis nigerrimi* Caes. Heisterb. 7, 17. Nach J. Grimm *Deutsche Myth.* 946, wo noch andere Beispiele angeführt sind.

voraussetzen darf, so ist der Schluß berechtigt, daß die schwarzvermummten Krieger der Harier sich als Bewohner eben dieses Totenreiches aufspielen wollten, daß das Grausige und Schattenhafte eines Totenheeres ihrer heimischen, nicht bloß griechisch-römischer Anschauung, entsprach und aus rein germanischer Berichterstattung in die Darstellung des römischen Geschichtschreibers geflossen ist.[1] Als Nibelunge, Nebelsöhne, der Helle entstiegen, dem alten Niflheim oder Niflhel der Edda, vom Grauen des Todes umgeben, so stürzten sie sich über die ahnungslosen Feinde, wie um andere mit sich hinabzuziehen in ihre finstere Behausung. Daher denn keiner der Feinde den unerhörten, der Helle entsprechenden *(velut infernum)* Anblick auszuhalten vermochte und sich verloren gab, ehe er Widerstand versuchte; wer durfte daran denken, es mit Geistern aufzunehmen? In der Schilderung der Pest, die 565 n. Chr. Italien heimgesucht hat, schreibt Paulus Diakonus: „Zu jeder Stunde des Tages und der Nacht klang das Schmettern von Kriegsdrommeten in die Ohren. Die meisten glaubten, ein Dröhnen wie von einem Kriegsheere zu hören. Zwar zeigte sich nirgend der Fußtritt wandelnder Menschen, niemand, der getötet hätte, aber die Leichname der Gefallenen redeten stärker, als das Sehen der eigenen Augen.“[2] Offenbar wähnte man, ein unsichtbares Geisterheer habe die nichts ahnende Menschheit nach Kriegerart überfallen und so fürchterlich unter den Lebenden gewütet. Paulus schrieb sein Buch 700 Jahre später als Tacitus, und er war Christ. Ist es da von der Hand zu weisen, daß heidnischen Zeitgenossen des Römers, Germanen, gleichwie der Langobarde, eine derartige Vorstellung vor Augen schwebte?

---

[1] Wie weit römische Anschauung den Bericht des Tacitus beeinflußt haben kann, bleibt späterer Erörterung vorbehalten.

[2] 2, 4: *Nocturnis seu diurnis horis personabat tuba bellantium, audiebatur a pluribus quasi murmur exercitus. Nulla erant vestigia commeantium, nullus cernebatur percussor, et tamen visum oculorum superabant cadavera mortuorum.*

Zu der Auffassung, es handle sich um Gestalten der Grabestiefe, konnte bereits im ersten Jahrhundert ein weiter entwickelter Gedanke hinzukommen, der durch den Ausdruck *exercitus* ebenso, wie durch den Namen der Harier, wenn er Heeresgenossen bedeutet, nahegelegt wird. Die Vorstellung der aus dem Leibe Verstorbener entwichenen Seelen als eines Lufthauches führte zu dem Gedanken, daß bei starkem Winde Seelen in Scharen vereint durch die Luft fuhren. Ursprünglich ohne Leitung. Aber durch einen einfachen Schluß brachte man sie schon früh zu göttlichen Wesen in Beziehung, deren Walten das Volk in Wind und Sturm wahrzunehmen geglaubt hat. So übernahm die riesenhafte Gottheit ihre Führung, die in dem Elemente der Luft verkörpert schien, und die zu Tacitus' Zeit bereits als Wodan Verehrung fand. Wenn es in der Germania (9) heißt, *deorum maxime Mercurium colunt*, so ist damit kein anderer als Wodan gemeint. Dies bezeugt der Name des vierten Wochentags; *dies Mercurii* ist *Wôdanesdag*. Die siebentägige römische Woche kam in Deutschland um das Ende des dritten, spätestens zu Anfange des vierten Jahrhunderts auf, und dabei wurden die Namen der Tage in das Deutsche übertragen, nicht auf dem Wege gelehrter Arbeit, sondern durch den gemeinen Mann im Verkehre des täglichen Lebens. Man vergleiche Jonas von Bobbio in der *Vita S. Columbani*, kurz nach 620 geschrieben: *alii aiunt deo suo Vodano, quem Mercurium vocant alii.* Paulus Diakonus I, 9: *Wodan sane, quem adjecta litera Gwodan dixerunt, ipse est, qui apud Romanos Mercurius dicitur.*[1] Daß Hermes-Mercurius bei den Hellenen und Römern im wesentlichen Windgott war, scheint sicher.[2] Ist nun auch Wodans Verehrung als Oberster der Götter, wie sie Tacitus in der oben angeführten Stelle (*G.* 9) bezeugt, vielleicht ausschließlich den Westgermanen zuzuschreiben, und muß man annehmen, daß die Harier viel-

[1] Müllenhoff *D. A.* 4, 1, 213. 644 f., vgl. 31. Mogk a. O. S. 1067 ff.

[2] Roscher *Hermes d. Windgott.* In römischen Inschriften der ersten Jahrhunderte n. Chr. ist Mercurius auch Totengott; Mogk a. O. 1070.

mehr an dem alten Dienste der Nahanarvaler, ihrer lugischen Stammesgenossen, beteiligt waren, in deren heiligem Haine das jugendliche Brüderpaar der *Alci*, denen Tacitus Castor und Pollux gleichstellt, verehrt wurde, so ist doch die Auffassung des Wodan in dem besonderen Sinn als des Herrn der Winde und Führers der Seelen über die ganze germanische Welt verbreitet und uralt. Diesem Wodan gehören die im Kampfe Gefallenen an. In dem Kriege, der zwischen Chatten und Hermunduren um die heiligen Salzquellen entbrannt war, opferten die siegreichen Hermunduren, es war 58 n. Chr., das ganze besiegte feindliche Herr, so Menschen wie Pferde, dem Mars und dem Mercurius, d. i. Tiu und Wodan (Tac. *A.* 13, 57). Acht Jahre vorher waren Lugier und Hermunduren in das Gebiet des Vannius eingedrungen. Man sieht, daß beide Völkerschaften in Berührung standen (Tac. *A.* 12, 30).

Als Windgott ist Wodan gerade so, wie Hermes-Mercurius, auch Totengott. Wenn in finsteren Nächten zu winterlicher Zeit der Sturmwind tobte, so glaubte man, daß Wodan als Herzog der Seelen unter Waffengetöse, Rossewiehern und Hufschlag einherfahre. Die unheimliche Art der elementaren Erscheinung in Wald und Feld kam diesem Glauben zu Hilfe. Das Rasen des Windes, der die Wolken vor sich her scheucht, Dächer einreißt, Bäume entwurzelt, Stämme und Äste zerbricht, der heult und pfeift und singt, der Gegenstände auf dem Erdboden fängt und hoch emporwirft, alles das bot Veranlassung zur Ausgestaltung des Mythos.

Bekanntlich hat dieser Glaube sich in zwei, nicht immer auseinander gehaltenen Formen der Volkssage niedergeschlagen, nämlich in der Gestalt einer Heerfahrt und in der eines Jagdzuges. Beide laufen auf die eine Grundanschauung im Sturmwind einherfahrender Seelenscharen hinaus und werden durch Einzelzüge, insofern es sich um Kampf mit feindlichen Mächten oder um Erlegen einer Jagdbeute handelt, unterschieden. So hat sich die, in unzähligen Beispielen belegte,

Sage vom Wütenden Heer und von der Wilden Jagd ausgebildet. Tote Krieger und andere Verstorbene bilden des Führers gespenstisches Gefolge. Das Heidnische blickt überall durch, wenn der Sage auch christliche Anschauungen beigemengt sind. Der Gott ist zu einer teuflischen Gestalt, seine Gefährten sind zu Gespenstern geworden. *Infernalis venator* heißt der wilde Jäger bei Caesarius von Heisterbach, † 1240 (12, 20). Er erscheint weiß, auf einem Schimmel reitend, wie Wodan, oder grau, in riesenhafter Gestalt, auch ohne Kopf und auf schwarzem Pferde. Mit laut tosendem Ruf, unter Hundegebell und Peitschenknall, fährt die Wilde Jagd nächtlings durch die Lüfte. Eber, Kühe, Hirsche, auch Weiber, sind Gegenstand ihrer Verfolgung. Wir lassen die Einzelheiten auf sich beruhen und wenden uns derjenigen Seite des Mythos zu, die für das Tun der Harier in Betracht kommt und von der Erscheinung eines Heereszuges handelt.

Die Vorstellung vom Wutes- oder Wütenden Heere findet sich allenthalben, wo Germanen eingesessen sind. Offenbar hängt die Bezeichnung mit dem Namen des führenden Gottes zusammen. *Wodan, id est furor, bella gerit hominique ministrat virtutem contra inimicos* sagt Adam von Bremen, † 1076 (4, 26). Der Sturm in den Lüften ist ein Bild des Kampfes auf der Erde, wie es der sprachliche Ausdruck festhält; denn Sturm bedeutet Kampf. Begriff und Wort lassen sich weit zurück verfolgen. Im Rolandslied (204, 16) heißt Pharaos vom Meere verschlungenes Heer 'sîn wôtiges her'. In Konrads von Heimesfurt Urstende aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts werden die Juden, die den Heiland überfallen, das 'wuetunde her' genannt. In Strickers Karl (6810) steht 'daz wüetende her'. Michel Beheim im Buche von den Wienern aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts redet (176, 5) von 'schreien und wufen als ob es wer daz wutend her'. Im Gedichte von Heinrich dem Löwen nach der Handschrift von 1474 heißt es: 'da quam er under daz woden her, da die bôsen geiste ir wonung

han'.[1] Man erkennt die Vorstellung, daß das Wütende Heer ein Geisterheer sei. Vom Wütenden Heere glaubt das Volk in gleicher Weise, wie von der Wilden Jagd, daß es nachts in der Luft bei großem Sturm einherfahre. „Wenns Muotas[2] in Oberschwaben durch die Luft saust, kommt hinterher immer ein heftiger Sturm.“[3] Wenn es bestimmte Wege innehält, die Heer-Mutesheer-Frôngasse, an einem bestimmten Baume vorüberbraust, durch ein bestimmtes Haus fährt, ein solches namentlich, dessen Türen einander gegenüberliegen, so zeigt sich das Wesen der heftig bewegten Luft, die wie ein Strom durch die Öffnungen braust. Das Heer zieht hindurch, und, unbewußt alte Anschauung festhaltend, sagen wir noch heute: „es zieht“. „In dem Dorfe Baiersbronn im Murgtale liegt ein sehr alter Hof, der Martishof. Im unteren Stocke des Hauses befindet sich ein Gewölbe, durch welches um Weihnachten regelmäßig das Mutesheer mit gewaltigem Getöse zu ziehen pflegte. Sobald der Hausknecht es kommen hörte, mußte er nur schnell die Tür und Klappe des Gewölbes öffnen; dann fuhr es sausend hindurch.“[4] „Zu Neubrunn (im Würzburgischen) zog das wütende Heer immer durch drei Häuser, in welchen drei Türen gerade hintereinander waren, vornen die Haustür, mitten die Küchentür, hinten die Hoftür, und wo sich drei Türen in gerader Richtung finden, da zieht, es mag sein, wo es will, das Wütende Heer hindurch.“[5] Wir haben gerade diese Beispiele aus der Menge hervorgehoben, weil sie vor anderen bezeichnend sind. Es ist die nämliche Erscheinung, welche das Öffnen des römischen Janus begründet hat, nämlich, daß die Geister des Krieges, die in Heeresform zusammen-

[1] Die Beispiele nach J. Grimm *D. M.* 2, 766. Mogk a. O. 1002. Golther *Hdb. d. Germ. Myth.* 284, 1.

[2] Mutesheer oder bloß Mutes findet sich neben Wutes.

[3] E. Meyer *Schwäbische Sagen* S. 127. Weitere Beispiele bei J. W. Wolf, *Beitr. z. d. Myth.* 2, 161.

[4] E. Meyer *Schwäb. S.* S. 135.

[5] J. Grimm *D. M.* 2, 779. J. W. Wolf *Beitr.* 2, 131f. 160.

geschart unsichtbar auf der Fahrt sind, freien Durchzug finden. Bei den Germanen zieht Wodan, der alte Heervater der Edda, mit dem Wütenden Heer in den Krieg; die Geister gefallener Helden sind seine Gefährten[1] und erneuern den Kampf, den sie bei Lebzeiten geführt haben. Dieser ursprünglich heidnische Zug wurde in der christlichen Zeit so umgedeutet, daß allerlei Totenvolk, Gefangene, Selbstmörder, Grenzsteinverrücker, Säufer und anderes Gesindel, sogar Scharen ungetaufter Kinder, zum Wütenden Heere kamen. „Also redt der gemeine Man von dem Wütischen Heer, daß die, die vor den Zeiten sterben, ee denn daß inen Got hat uffgesetzet, als die, die in die Reis laufen und erstochen werden, oder gehenkt und ertrenkt werden, die müssen also lang nach irem todt laufen, bis das zil kumpt, das inen Got gesetzet hat und dann so würkt Got mit ihnen, was sein götlicher Wil ist.“[2] Wo ein Heer ist, fehlt es auch an Kämpfen nicht. Das Waffengetös streitender Heere hört man besonders an Stätten blutiger Kriege, auf alten Schlachtfeldern, wo die Leichen ungezählter Streiter verscharrt liegen. Zur Nachtzeit steigen die Geister aus den Gräbern hervor und erneuern den alten Kampf. Die Zahl der überlieferten Einzelsagen ist groß und kann übergangen werden. Wer sie begehrt, findet bei Grimm in der *Mythologie* und in Wolfs *Beiträgen* reichliche Fülle zusammengetragen. In vielen Fällen wäre der Ausdruck *feralis exercitus* durchaus an der Stelle. Bemerkenswert ist auch die Bezeichnung *exercitus antiquus* in der spanischen Sage, wie denn die romanische überhaupt auch ihrerseits denselben Volksglauben durch zahlreiche Beispiele bezeugt.[3] Prüft man aber die Gaue unseres Vater-

[1] *animae militum interfectorum*, *Chron. Ursberg. a.* 1223, *Mon. Germ.* 8, 251; Mogk a. O. 1005.

[2] Geiler von Kaisersberg, S. 36 nach J. W. Wolf *Beitr.* 2, 153.

[3] Guilielm Alvernus, † 1248, S. 1037: *De equitibus vero nocturnis, qui vulgari Gallicano Hellequin et vulgari Hispanico exercitus antiquus vocantur, nondum tibi satisfeci etc.* — S. 1073: *nec te removeat aut conturbet ullatenus vulgaris illa Hispanorum nominatio, qua malignos spiritus, qui*

landes, in denen Sagen vom Wütenden Heere vorkommen, so ergibt sich, daß sie über das ganze germanische Gebiet verteilt sind. Am reichlichsten treten sie im deutschen Süden, Schwaben und Franken, ferner am Niederrhein, in Hessen und in Thüringen auf. In denselben Gegenden fehlen auch Sagen von der Wilden Jagd nicht, doch zeigen sie sich in größerer Menge da, wo das Wütende Heer zurücktritt, besonders im nördlichen Deutschland. Daß der Osten nicht leer ausgeht, bekunden Beispiele aus der Lausitz, Böhmen und Schlesien;[1] ist er im ganzen weniger beteiligt, so erklärt sich das aus der slawischen Einwanderung, die jahrhundertelang einst die germanischen Gaue besetzt gehalten hat.

Der Nachweis, daß dieser so tief eingewurzelte Volksglauben in gleicher Gestalt bereits in den Gedanken der Deutschen zu Tacitus' Zeit lebte und auch die Harier in ihrem Tun geleitet habe, läßt sich allerdings nicht führen. Ebensowenig aber läßt sich begründen, daß er damals noch nicht bestanden habe. Die Tatsache, daß er bis in das elfte Jahrhundert zurück verfolgt werden kann, daß er auf gemeingermanischem Seelenglauben ruht, ja daß er auch im Keltischen, Romanischen und Slawischen begegnet und mit ähnlichen Anschauungen bei Hellenen und Römern in viel älterer Zeit übereinstimmt, erhebt die Wahrscheinlichkeit fast zur Gewißheit, daß solche Vorstellungen bereits den Germanen des ersten nachchristlichen Jahrhunderts nicht fremd gewesen sind. Einzelzüge dessen, was von den Hariern berichtet wird, stimmen mit solchen des Wütenden Heeres auffallend überein. Zwar wird hier schwarze Farbe der Heeresgenossen nicht besonders hervorgehoben. Sonst aber paßt vieles: die gewählte Zeit der Nacht in dunkler Jahreszeit, das Grausige und Schatten-

---

in armis ludere ac pugnare videri consueverunt, exercitum antiquum nominant. J. Grimm *D. M.* 785.

[1] J. Grimm *D. M.* 782, 1. J. W. Wolf *Beitr.* 2, 155. E. H. Meyer. *Germ. Myth.* 241. 256. Zusammenstellung bei Mogk 1071. Golther 285, 1.

hafte, der Eindruck eines *feralis exercitus*, d. i. eines Heeres von Geistern Verstorbener, der *novus et velut infernus aspectus*, den das Wütende Heer auf solche, die es gesehen haben, gemacht hat. So viel darf man festhalten: die Harier spielen die Rolle von Toten in bewußter Nachahmung der Hellenbewohner und ihrer Erscheinung in nächtlich einherfahrendem Sturmesheer. Darauf beruht der Eindruck, den ihr unvermutetes Erscheinen auf die Feinde macht. Denn die Feinde, denen der Überfall gilt, teilen den Glauben der Angreifenden. Wenn die wilden Gesellen zu nachtschlafender Zeit schwarz und schattenhaft die nichts Ahnenden überfielen, so schienen Gräber sich aufgetan zu haben und die Geister verstorbener Krieger auferstanden zu sein. Man konnte wähnen, das Wodansheer breche ein, von dem Gotte geführt oder ausgesandt, dem Heervater, dem Walter über Stürme und Schlachten. Die Harier selber mochten in einer Art priesterlicher Devotion sich der Gottheit geweiht haben.

Wie sehr die Vermummung des alten Germanenstammes kriegerischer Art entspricht, zeigt sich in ähnlichen Vorgängen des späten Mittelalters und der Neuzeit. Ein schwarzes Heer des Königs Matthias Corvinus von Ungarn wird um 1474 erwähnt. „Zu Anfang des Dreißigjährigen Krieges gab es bayrische Reiter, die unüberwindlich genannt wurden, mit schwarzen Pferden, schwarzer Kleidung und am Helm einen schwarzen Totenkopf. Friedrich der Große hatte ein Regiment Totenkopfhusaren.“[1] Unbewußt lebt im Chor der Rache und in der Lützowschen Freischar das uralte Denken wieder auf.

„Und wenn ihr die schwarzen Gesellen fragt:
Das ist Lützows wilde verwegene Jagd!“,

singt Theodor Körner. Denn die Dichtung läßt sich dergleichen eindrucksvoll abenteuerliche Erscheinungen nicht entgehen. Bürgers „Lenore“ und Zedlitz' „Nächtliche Heerschau“

[1] J. Grimm *D. M.* 3, 284.

zeugen davon, wie aus der Zeit des großen Kampfes, den das deutsche Volk vor einem Menschenalter führen mußte, Geroks schönes Gedicht „Die Geister der alten Helden". Der sagenbildende Trieb schläft nicht. Es steht zu erwarten, daß aus den Schlachtfeldern auf französischer Erde früher oder später die Geister der Gefallenen wieder aufsteigen und nicht bloß in der Kunstdichtung zu neuem Leben erwachen werden.

B. Das weiße Heer der Phoker

I

Zwischen den griechischen Völkern der Thessaler und der Phoker bestand im sechsten Jahrhunderte v. Chr. ein bitterer Haß, der zu heftigen Kämpfen geführt hat und noch in den Tagen der Perserkriege sich kundgab. Die Thessaler hatten eine Zeitlang die Oberhand gewonnen und Archonten und Tyrannen in den phokischen Städten eingesetzt, bis die Phoker sich erhoben und an einem Tag ihre Zwingherren sämtlich erschlugen. Die Thessaler rächten sich, indem sie 250 phokische Geiseln ums Leben brachten. Es kam zu einem mit großer Erbitterung geführten Kriege. Bei Kleonai im Gebiete von Hyampolis erlitten die Thessaler eine schwere Niederlage. Führer der Phoker war der gefeierte Volksheld Daïphantes. Nicht viele Jahre vor dem Feldzuge des Xerxes unternahmen die Thessaler einen neuen Kriegszug gegen die Phoker. Dabei trug sich eine merkwürdige Geschichte zu, die sich bei Herodot und Polyaen, sowie bei Pausanias, überliefert findet.

„Die Thessaler samt ihren Verbündeten hatten", so berichtet Herodot, „mit ihrer ganzen Heeresmacht einen Einfall in das Gebiet der Phoker unternommen, nicht viele Jahre vor dem Kriegszuge des Xerxes, waren aber den Phokern unterlegen und übel zugerichtet worden. Da nämlich die Phoker auf dem Parnassos eingeschlossen waren, ersann der elische Seher Tellias, den sie bei sich hatten, ihnen folgende List. Er ließ 600 der tapfersten Phoker sich mit Gips bestreichen,

sich selbst und ihre Rüstung, und stürzte sich zur Nachtzeit auf die Thessaler, nachdem er vorher Befehl gegeben hatte, wenn sie einen sähen, der nicht weiß gefärbt sei, diesen niederzuhauen. Als nun die Vorposten der Thessaler diese Männer erblickten, gerieten sie in Furcht, denn sie meinten, ein Wunder vor sich zu haben, und nach den Vorposten auch das Heer selbst, in dem Grade, daß die Phoker 4000 Tote und Schilde in ihre Gewalt bekamen, von deren letzteren sie die eine Hälfte nach Abai, die andere nach Delphi weihten. Als Zehnter der Beute aus dieser Schlacht wurden die großen Standbilder um den Dreifuß vor dem Tempel in Delphi gestiftet; andere derart sind in Abai aufgestellt.“ *Ἐσβαλόντες γὰρ πανστρατιῇ αὐτοί τε οἱ Θεσσαλοὶ καὶ οἱ σύμμαχοι αὐτῶν ἐς τοὺς Φωκέας οὐ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον ταύτης τῆς βασιλέως στρατηλασίας, ἑσσώθησαν ὑπὸ τῶν Φωκέων καὶ περιέφθησαν τρηχέως. ἐπείτε γὰρ κατειλήθησαν ἐς τὸν Παρνησσὸν οἱ Φωκέες ἔχοντες μάντιν Τελλίην τὸν Ἠλεῖον, ἐνθαῦτα ὁ Τελλίης οὗτος σοφίζεται αὐτοῖσι τοιόνδε· γυψώσας ἄνδρας ἑξακοσίους τῶν Φωκέων τοὺς ἀρίστους, αὐτούς τε τούτους καὶ τὰ ὅπλα αὐτῶν, νυκτὸς ἐπεθήκατο τοῖσι Θεσσαλοῖσι, προείπας αὐτοῖσι, τὸν ἂν μὴ λευκανθίζοντα ἴδωνται, τοῦτον κτείνειν. τούτους ὦν αἵ τε φυλακαὶ τῶν Θεσσαλῶν πρῶται ἰδοῦσαι ἐφοβήθησαν, δόξασαι ἄλλο τι εἶναι [τέρας], καὶ μετὰ τὰς φυλακὰς αὐτὴ ἡ στρατιὴ οὕτω ὥστε τετρακισχιλίων κρατῆσαι νεκρῶν καὶ ἀσπίδων Φωκέας, τῶν τὰς μὲν ἡμισέας ἐς Ἄβας ἀνέθεσαν, τὰς δὲ ἐς Δελφούς· ἡ δὲ δεκάτη ἐγένετο τῶν χρημάτων ἐκ ταύτης τῆς μάχης οἱ μεγάλοι ἀνδριάντες οἱ περὶ τὸν τρίποδα συνεστεῶτες ἔμπροσθε τοῦ νηοῦ τοῦ ἐν Δελφοῖσι· καὶ ἕτεροι τοιοῦτοι ἐν Ἄβῃσι ἀνακέαται.*[1]

Dieselbe Geschichte, nur kürzer, erzählt Polyaen. Er entlehnt seine Mitteilung wesentlich Herodot; nur gedenkt

[1] Hdt. 8, 27. — τέρας ist Glosse. — Es folgt dann die Erzählung von der Vernichtung der thessalischen Reiterei durch eine andere Kriegslist bei Hyampolis.

er des Sehers Tellias nicht und fügt hinzu, daß der Vorgang in einer Vollmondnacht stattfand: „Als die Phoker von den Thessalern auf dem Parnassos eingeschlossen waren, bestrichen sie sich selbst und ihre Rüstung in einer Vollmondnacht mit Gips, verabredeten miteinander, die mit Gips Gefärbten zu schonen, und stürzten sich auf die Feinde hinab. Diese gerieten, wie vor einer fremdartigen und unbegreiflichen Erscheinung in Furcht; einige auch meinten, die Angreifer seien andere, und so wurden sie besiegt, und der Verlust auf seiten der Thessaler betrug 4000 Mann.“ *Φωκεῖς ἐς τὸν Παρνασὸν κατακλεισθέντες ὑπὸ Θετταλῶν, γυψώσαντες αὑτοὺς καὶ τὰ ὅπλα νυκτὶ πανσελήνῳ καὶ σύνθημα ἀλλήλοις δόντες φείδεσθαι τῶν γεγυψωμένων, ἐπικαταβάντες τοῖς πολεμίοις ἐπέθεντο. Οἱ δὲ ὥσπερ φάσμα ξένον καὶ ἀλλόκοτον φοβηθέντες, ἔνιοι δὲ καὶ νομίσαντες ἄλλους εἶναι τοὺς ἐπιτιθεμένους, ἡττήθησαν καὶ πτῶμα ἐγένοντο Θετταλικὸν ἄνδρες τετρακισχίλιοι.*[1]

Pausanias beginnt seinen Bericht mit der Vernichtung der thessalischen Reiter bei Hyampolis durch die Kriegslist der Phoker, welche Töpfe in die Erde eingegraben hatten. Sodann erzählt er die Niederlage von 300 auserlesenen Phokern unter Gelon durch die feindliche Reiterei und das verzweifelte Vorhaben der Phoker, im Fall ihres Unterliegens Weiber und Kinder umzubringen, alle Habe zu verbrennen und einen ehrenvollen Untergang zu suchen. Unter Führung des Rhoios von Ambryssa und des Daïphantes von Hyampolis und auf Grund der klugen Beratung des Tellias erfochten die Phoker danach einen glänzenden Sieg, nach welchem sie die Bilder ihrer Führer und einheimischer Heroen in Delphi weihten. „Aber auch späterhin“, so fährt Pausanias fort, „ersannen die Phoker eine List, die dem Früheren an Klugheit nicht nachstand. Wie nämlich die Heere am Eingange nach Phokis einander

[1] Polyaen. 6, 18. Es folgt gleichfalls die Reiterniederlage der Thessaler bei Hyampolis.

gegenüber lagen, überfielen 500 auserlesene Phoker, indem sie die Füllung der Mondscheibe wahrnahmen, in der Nacht die Thessaler, sie selbst mit Gips beschmiert und mit weißen Rüstungen über dem Gips angetan. Da soll denn das größte Blutbad unter den Thessalern angerichtet worden sein, da diese die nächtliche Erscheinung mehr für etwas Göttliches, als für einen Angriff von Feinden hielten. Der Eleier Tellias aber war es, der auch diese List den Phokern gegen die Thessaler ausgesonnen hatte. *Εὑρέθη δὲ καὶ ὕστερον τοῖς Φωκεῦσιν οὐκ ἀποδέον σοφίᾳ τῶν προτέρων. ὡς γὰρ δὴ τὰ στρατόπεδα ἀντεκάθητο περὶ τὴν ἐς τὴν Φωκίδα ἐσβολήν, λογάδες Φωκέων πεντακόσιοι φυλάξαντες πλήρη τὸν κύκλον τῆς σελήνης ἐπιχειροῦσιν ἐν τῇ νυκτὶ τοῖς Θεσσαλοῖς, αὐτοί τε ἀληλιμμένοι γύψῳ καὶ ἐνδεδυκότες ὅπλα λευκὰ ἐπὶ τῇ γύψῳ. ἐνταῦθα ἐξεργασθῆναι φόνον τῶν Θεσσαλῶν λέγεται πλεῖστον, θειότερόν τι ἡγουμένων ἢ κατὰ ἔφοδον πολεμίων ἐν τῇ νυκτὶ συμβαῖνον. ὁ δὲ Ἠλεῖος ἦν Τελλίας ὅς καὶ ταῦτα τοῖς Φωκεῦσιν ἐμηχανήσατο ἐς τοὺς Θεσσαλούς.*[1]

Weiterhin gedenkt Pausanias auch des Weihgeschenks, das die Phoker für diesen Sieg nach Delphi gestiftet hatten. Man erfährt, was bei Herodot nicht ausdrücklich gesagt ist, daß es eine Darstellung des Dreifußraubes war, Leto und Artemis neben Apollon, Athena neben Herakles, die übrigen Bildwerke von Diyllos und Amyklaios, Athena und Artemis von Chionis, lauter korinthischen Meistern.[2]

Pausanias schöpfte aus einer anderen Quelle als Herodot. Dies bekundet Reihenfolge und Inhalt seiner Erzählungen über

[1] P. 10, 1, 3ff.

[2] P. 10, 13, 7. Das Weihgeschenk hatte einen bewußten Sinn. Herakles bedeutet die Thessaler; denn Thessalos galt als sein Sohn (Strab. 9, 444. Schol. *Ap. Rh.* 3, 1090), und Athena war als Itonia eine Hauptgottheit der Thessaler und deren Losung in den phokischen Kämpfen; P. 10, 1, 10. Apollon aber und die Seinen gehörten zu den Phokern durch Delphi und Abai.

die Kämpfe. Die Reiterniederlage bei Hyampolis stellt er an den Anfang des Krieges; Herodot berichtet sie nach dem phokischen Überfall in der Nacht und setzt sie diesem zur Seite. Pausanias läßt 500 Phoker den Überfall unternehmen, Herodot 600. Pausanias gibt als Örtlichkeit die Gegend, wo man den Zugang zum Lande Phokis hatte (*περὶ τὴν ἐς τὴν Φωκίδα ἐσβολήν*); Herodot sagt, die Phoker seien auf dem Parnassos eingeschlossen gewesen. Pausanias folgt offenbar derselben Quelle, wie Plutarch (*mul. virt.* 2, S. 244b), wo dieser von dem verzweifelten Vorhaben der Phoker, Weib und Kind zu opfern, berichtet. Die Zahl der 4000 gefallenen Thessaler gibt nur Herodot und der von ihm abhängige Polyaen. Herodot war in Delphi wohlbekannt und stand daselbst mit angesehenen Männern in Verbindung[1]; man darf annehmen, daß er dort seine Nachrichten gesammelt hat, und dies geschah zu einer Zeit, als man noch unter dem Eindrucke des Erlebten stand. Pausanias mag einzelnes aus Mitteilungen der Periegeten entnommen haben.[2]

Der Ort, an dem der nächtliche Überfall stattfand, ist genau nicht angegeben. Herodot sagt nur, daß die Phoker auf dem Parnassos eingeschlossen waren, als Tellias die Kriegslist ersann. Es liegt daher am nächsten, daß sie von dem Orte dieser Einschließung aus gegen die Feinde zogen. Nun berichtet der Geschichtschreiber kurz darauf, daß ein Teil der Phoker, als die Perser von Doris her unter Führung der Thessaler in Phokis eindrangen, auf die Höhen des Parnassos zog. Es sei aber auch der Gipfel des Parnassos, der für sich liegt bei der Stadt Neon, für einen Heerhaufen zur Aufnahme wohl geeignet; sein Name war Tithorea. Auf diesen hatten sie ihre Sachen gebracht und waren selber hinaufgezogen.[3] Es ist sehr wahr-

[1] Vgl. 1, 10. 92. 8, 39.

[2] Über die Periegeten in Delphi Plut. *de Pythiae or.* S. 395ff. an vielen Stellen; dazu W. Gurlitt *Über Pausanias* S. 444ff. 463.

[3] Hdt. 8, 32: *ὡς δὲ ἐκ τῆς Δωρίδος ἐς τὴν Φωκίδα ἐσέβαλον, αὐτοὺς μὲν τοὺς Φωκέας οὐκ αἱρέουσι. οἱ μὲν γὰρ τῶν Φωκέων ἐς τὰ ἄκρα τοῦ*

scheinlich, daß es eben dieser wohlgeeignete Zufluchtsort war, den die Phoker auch bei dem Kriege mit den Thessalern aufgesucht hatten, und daß er zu verstehen ist, wenn Herodot sagt, daß sie auf dem Parnassos eingeschlossen waren. Die Stadt Neon lag weiter hin im Tale des Kephissos (H. 8, 33). Pausanias nimmt an, der Name des Parnassosgipfels Tithorea sei später auf die ganze Gegend übergegangen, zuletzt aber auf die allmählich aufgeblühte Stadt Tithorea, die einstmals Neon geheißen, beschränkt worden (P. 10, 32, 9). Nach Plutarch, der die Gegend genau kannte, war Tithora, so hieß der Name später, im Mithradatischen Krieg eine von schroffen Abhängen umgebene Festung, dieselbe, in die sich einst die vor Xerxes fliehenden Phoker gerettet hätten.[1] Die alten Mauern von Tithora sind noch heutigentags gut erhalten. Sie umgeben das am nördlichen Fuße des Parnassos gelegene Velitza. „Vom Fuße einer hohen Felswand des Parnassos ziehen sie sich anfangs über einen schrägen Abhang, darauf über flacheren Boden in gerader Richtung gegen Norden hin und wenden sich darauf mit einem stumpfen Winkel nach Osten bis an das rechte, sehr hohe und schroffe Felsenufer des Gießbachs Kakóreuma —, welcher sich vom Parnaß herab durch eine tiefe Schlucht ins Tal und weiter abwärts in den Cephissus ergießt. Pausanias (10, 32,11) nennt ihn Cachales. Durch die Schlucht führt ein beschwerlicher Sumpfweg über die Höhen des Parnassos nach Aráchova und Delphi. Die Mauern zeigen, daß die alte Stadt nur nach Westen und Nordwesten künstlich befestigt war. Nach Nordosten und Osten gewähren die senkrechten Ufer des Parnassos hinlänglichen Schutz gegen jeden möglichen Angriff." — „In einiger Entfernung hinter Velitza stromaufwärts am Cachales befindet sich eine Höhle in einer hohen Felswand. — Sie ist

Παρνησσοῦ ἀνέβησαν· ἔστι δὲ καὶ ἐπιτηδέη δέξασθαι ὅμιλον τοῦ Παρνησσοῦ ἡ κορυφή, κατὰ Νέωνα πόλιν κειμένη ἐπ' ἑωυτῆς· Τιθορέα οὔνομα αὐτῇ. ἐς τὴν δὴ ἀνηνείκαντο καὶ αὐτοὶ ἀνέβησαν.

[1] Plut. *Sulla* 15. Vgl. Bädeker *Griechenland*[3] S. 202.

sehr geräumig, hat vortreffliches Trinkwasser und ist vollkommen unnehmbar, und es ist wohl wahrscheinlich, daß sie, wie die Corycische Höhle von den Delphern, von den Bewohnern Neons und anderer umliegenden Ortschaften als Zufluchtsort benutzt wurde."[1] Die Vermutung des Pausanias, Tithorea und Neon möchten identisch sein, ist ungegründet. Ulrichs erkennt Neon in den nicht ganz anderthalb Stunden nördlich von Velitza liegenden Resten einer alten Stadt, die man jetzt ἡ *Παλαιὰ Φήβα*, d. h. Alt-Theben nennt. — Nach alledem wird man davon ausgehen dürfen, daß die Stätte, auf der die Phoker in dem Kampfe gegen die Thessaler sich bargen, und wo der Überfall in der Vollmondnacht geplant wurde, dem späterhin zu hoher Blüte entwickelten Tithora entspricht.

Betrachten wir den von Herodot, Polyaen und Pausanias überlieferten Vorgang, so ergibt sich zunächst, daß es sich um eine Kriegslist in einem einzelnen Falle handelt, nicht, wie bei den Hariern des Tacitus, um einen gelegentlich wiederkehrenden Brauch. Der Vorgang ist daher an eine bestimmte Örtlichkeit geknüpft, an die Berglandschaft des Parnassos oder seiner nächsten Umgebung. Eine Schar von 500 oder 600 Kriegern, groß genug, um die Bezeichnung eines „Heeres" zu verdienen, tritt handelnd auf. Da es gegen das Fußvolk der Thessaler geht und das Gelände für Reiterei ungeeignet war, greifen auch die Phoker zu Fuß an. Von der Reiterschlacht wird besonders berichtet; sie fand bei Hyampolis statt. Die List beruht, wie bei den Hariern, auf einer Vermummung; sie beschmieren sich von oben bis unten, Körperteile, wie Waffenrüstung, also auch die Schilde, mit Gips, so daß der ganze Mann weiß gefärbt war. Es handelt sich um einen plötzlichen Überfall der Feinde, und zwar, wie bei Polyaen und Pausanias ausdrücklich hervorgehoben wird, um Vollmondszeit, wo die weißen Gestalten der heranziehenden Schar noch heller leuch-

[1] Aus Ulrichs *Reisen u. F.* 2 S. 114f. 118f. Als Zufluchtsort diente sie auch während des griechischen Befreiungskrieges; s. ebd.

tend erscheinen und einen gespenstischen Eindruck machen mußten. Der Zweck wird vollständig erreicht. Die Thessaler wissen sich in den unbegreiflichen Anblick nicht zu finden; sie denken an ein Außergewöhnliches, d. i. ein Wunder, es sei *ἄλλο τι [τέρας], φάσμα ξένον καὶ ἀλλόκοτον, θειότερον ἢ κατὰ ἔφοδον πολεμίων, ἄλλους τοὺς ἐπιθεμένους εἶναι.* — So weit der Tatbestand.

Für uns ergibt sich die Frage, was konnten sich die Thessaler unter der fremdartigen Erscheinung vorstellen? Wer waren die „anderen“, die sie in den Angreifenden vermuten?

Gespenster schienen es, so wird auch hier zunächst gesagt werden dürfen. Der allgemeine Ausdruck für solche Spukgestalten findet auch bei den Hellenen zunächst auf Tote, aus dem Grabe Erstandene, seine Anwendung. Also würde der Ausdruck *feralis exercitus* auch auf die weißen Phoker passen, um so mehr, als es griechischer Brauch war, die Toten weiß anzukleiden.[1] Dazu kommt die bleiche Farbe der Leichen selbst, so daß der Gedanke an Tote, die eben den Gräbern entstiegen, beim Anblicke der Vermummten wohl aufkommen konnte. So etwas wie in Goethes Totentanz:

„Der Mond, der hat alles ins Helle gebracht;
Der Kirchhof, er liegt wie am Tage.
Da regt sich ein Grab und ein anderes dann:
Sie kommen hervor, ein Weib da, ein Mann,
In weißen und schleppenden Hemden.“

Man müßte sich damit zufrieden geben, wenn nicht nähere Erwägung lehrte, daß ein Aberglaube besonderer und an die Örtlichkeit geknüpfter Art der gewählten Kriegslist zugrunde gelegen hat.

---

[1] Artemidor. II, 3: *ἀνδρὶ δὲ νοσοῦντι λευκὰ ἔχειν ἱμάτια θάνατον προαγορεύει διὰ τὸ τοὺς ἀποθανόντας ἐν λευκοῖς ἐκφέρεσθαι*; cf. IV, 2. Nach dem Begräbniskostengesetz von Iulis auf Keos durften die Toten in höchstens drei weißen Kleidern bestattet werden; s. Köhler *Athen. Mitt.* 1, 139 ff., dazu Roehl ebd. 255.

II

Geht man davon aus, daß der Vorgang im Bereiche des Parnassos spielt, so wird man zunächst die an dies Gebirge gebundenen, sagenhaften Anschauungen ins Auge fassen müssen und danach zu prüfen haben, inwieweit die Einzelheiten, der Überfall, die Nachtzeit, die weiße Färbung dazu passen. Man erkennt bald, daß es sich um nichts anderes als um eine Art N a c h a h m u n g d e r O r g i e n d e s D i o n y s o s oder vielmehr, wie bei diesen selbst, um eine Entlehnung von Vorgängen des zugrunde liegenden *ἱερὸς λόγος* handelt.

Den Mittelpunkt dieses Gottesdienstes bildet Delphi. 700 m über dem Spiegel des korinthischen Meerbusens, in einer Höhe, die den kurzen Aufstieg von der Seeseite[1] sehr beschwerlich machte, lag das Heiligtum in einem engen, für die Stadt nur 16 Stadien Umfang lassenden Felsenkessel, der sich, wie das Halbrund eines ungeheuren Theaters, an den Parnassos anlehnt. 200 bis 300 m hoch fast senkrecht emporragende Kalkwände, von dem Glanz ihrer Färbung *Φαιδριάδες* genannt, schließen das Ganze nach Norden ab und hatten den Peribolos mit den Heiligtümern dicht unter sich. Oben führt eine weite Hochebene in die wilde Hochgebirgslandschaft. An den Grotten und Höhen dieser eindrucksvollen Gegend haftete die Sage von den winterlichen Leiden des Dionysos, welche, durch Dichtung und Lehre der Orphiker bis ins einzelne ausgebildet, für die Gestaltung des Kultus, und zwar ebenfalls bis ins einzelne, maßgebend wurde und danach wieder, in weitere Kreise dringend, zu einer Art Vulgata sich niedergeschlagen hat.

Dionysos Zagreus, d. h. der große Jäger[2], der Sohn des Zeus und der Persephone, wächst als ein blühender Knabe in

[1] Bädeker *Griechenland*[3] S. 156. Von der Küste bis Krisa 4 km, von da hinauf bis Delphi 3½ km. Hiller v. Gärtringen b. Pauly-Wissowa IV, 2, 2518.

[2] Etym. M. 406, 48: *παρὰ τὸ ζα, ἵν᾽ ᾖ ὁ πάνυ ἀγρεύων.* Et. Gud. S. 227, 40: *ὁ μεγάλως ἀγρεύων*; ebenso Cramer *An. Oxon.* 2, 443, 8. Vgl. Preller-Robert *Griech. Myth.* 805, 2.

Verborgenheit auf. Im Spiele mit seiner Umgebung begriffen, wird er von „Titanen“, die sich mit Gips weiß gefärbt hatten, gepackt und in Stücke zerrissen. Die Unholde werfen seine Glieder in einen Kessel, kochen sie über einem Feuer und schicken sich an, sie zu verzehren. Zeus sieht die Greueltat, schmettert die Titanen durch seinen Blitz in den Tartaros und übergibt die Überbleibsel des Dionysos dem Apollon, der sie zu Delphi in seinem Tempel beisetzt. Das noch zuckende Herz des ermordeten Gottes wird von Pallas gerettet. Zeus macht den Dionysos wieder lebendig, und dieser geht nach so viel Leiden in den Himmel ein.

Die Darstellung des Ganzen und die Belege für die Einzelheiten finden sich bei Lobeck im Aglaophamus klar und erschöpfend zusammengestellt, so daß für unsere Erörterung nur so viel nötig ist, als zur Beweisführung gehört, daß dieser Mythos die Grundlage für die Kriegslist der Phoker geboten hat. Plutarch (de *εἰ* 9), der die Verhältnisse von Delphi, das ihm zur zweiten Heimat geworden war, so genau wie wenige seiner Zeitgenossen[1] gekannt hat, spricht es geradezu aus, daß Dionysos an Delphi nicht weniger Anteil habe als Apollon: (*τῷ Διονύσῳ*) *τῶν Δελφῶν οὐδὲν ἧττον ἢ τῷ Ἀπόλλωνι μέτεστιν.* Diese Gleichstellung wurde auch dadurch bezeugt, daß im Vordergiebel des großen Tempels Apollon mit Leto, Artemis und den Musen, in dem hinteren, westlichen, der Untergang des Sonnengottes, Dionysos und die Thyiaden dargestellt waren.[2] Das Verhältnis beider Götter kam im Gottesdienste zur Geltung: während der übrigen Zeit des Jahres wurde bei den Opfern der Paian gesungen, begann aber der Winter, so

[1] Das Jahr 120 n. Chr., unter dem Eusebios den Plutarch anführt, ist das letzte sichere Datum seines Lebens; W. Gurlitt *Über Pausanias* S. 462.

[2] Paus. 10, 19, 4. Die Bildwerke waren von Praxias, einem Schüler des Kalamis, und Androsthenes, einem Schüler des Eukadmos. Vgl. Hiller v. Gärtringen b. Pauly-Wissowa IV, 2 Sp. 2566f.

wachte der Dithyrambos auf; man ließ den Paian ruhen und rief drei Monate lang statt des Apollon den Dionysos herab.[1] Die drei dem Dionysos vorbehaltenen Wintermonate hießen Dadophorios, Poitropios, Amalios und fielen in die Zeit der attischen Maimakterion, Poseideon, Gamelion. Im Dadophorios also, der unserem November-Dezember entspricht, begannen die bakchischen Winterfeiern. Nach Ablauf des Vierteljahrs, am 7. Bysios (Anthesterion, Februar-März), wurde mit der Wiederkunft des Apollon das große Fest der Theophanien und der Neubeginn der apollinischen Zeit begangen. Im Hinblick auf Mythos und Kultus bezeichneten die delphischen Theologen den im Winter verehrten Gott nicht bloß als Dionysos, sondern auch als großen Jäger (*Ζαγρεύς*), Nachtwalter (*Νυκτέλιος*) und Gleichverteiler (*Ἰσοδαίτης*) und stellten von ihm Vernichtetwerden und Verschwinden, Auferstehung und Wiedergeburt dar.[2] Als Euios, der die Weiber aufstört und mit seinen rasenden Ammen verkehrt, rufen sie den Dionysos herauf.[3] Von der Beisetzung der Glieder des von den Titanen zerrissenen Gottes auf dem Parnassos redet Clemens von Alexandria (*Protr.* 15). Nach Lykophron, Kallimachos und Euphorion wurden die göttlichen Reliquien zu Delphi im Adyton und neben dem Drei-

---

[1] Plut. *de εἰ* 9 S. 389 b; nur insofern war das Verhältnis ungleich, als Apollon über neun Monate verfügte. Daß übrigens Dionysos im Sommer nicht ganz vergessen war, beweist der neuentdeckte delphische Paian des Philodamos auf diesen Gott, ein *ὑμνὸς κλητικός*, der ihn zu den Theoxenien einladet. Vgl. Weil *Bull. de Corr. Hell.* 19, 1895 S. 393 ff.; dazu Diels *Ber. d. Berl. Ak.* 1896 S. 457 ff.

[2] Plut. *de εἰ* a. O. . . . *φθοράς τινας καὶ ἀφανισμοὺς οἱ τὰς ἀποβιώσεις καὶ παλιγγενεσίας*. Der Sinn erfordert *ἀναβιώσεις*, vgl. *de Iside* 35: *καὶ ταῖς ἀναβιώσεσι καὶ παλιγγενεσίαις*. Für *οἱ τὰς* Stegmann: *εἶτα δ'*.

[3] Plut. *de εἰ* a. O., zu lesen ist: *εὔιον ὀρσιγύναικα μαινομέναις Διόνυσον ἑαῖς συνεόντα τιθήναις ἀνακαλοῦσιν*, statt *Διόνυσον ἀνθέοντα τιμαῖς*. A. Waldenaer *συνθέοντα τιθήναις* nach Bähr in der deutschen Übers. S. 1216 Anm. ***. Der Ausdruck *ἀνακαλοῦσιν* ist nicht wörtlich zu nehmen als heraufrufen; gleich darauf sagt Plutarch *κατακαλοῦνται*, sie rufen herab. Es handelt sich allgemein um Adventslieder.

fuß aufgestellt.[1] Dort war der Erdspalt, über dem die Pythia Orakel erteilte, und dort stand auch ein goldenes Bild des Apollon.[2] Ebendort nun zeigte man den Sarg mit den Resten des heiligen Leichnams, und wer es nicht besser wußte, hielt ihn für eine Art Untersatz.[3] Die hochheilige Stelle, die dem Dionysosgrab eingeräumt ist, das Allerheiligste von Delphi, die Orakelhöhle selbst, bestätigt mehr als alles andere Plutarchs Aussage, daß Dionysos an Delphi nicht minderen Anteil habe als Apollon.

Mit diesen Überlieferungen stimmen die Einzelheiten des delphischen Gottesdienstes bei den trieterischen Winterfesten des Dionysos, wo in drei besonderen Akten das Kommen des Gottes zu Beginn der rauhen Jahreszeit und sein Schwärmen mit den Thyiaden auf den Höhen des Parnassos bis zum Überfalle durch die Titanen, sodann sein Tod und seine Beisetzung und zuletzt seine Wiederbelebung in anschaulichem Ritus dargestellt wurde. Das sind die *δρώμενα* oder *ὄργια*, zu denen der *ἱερὸς λόγος* den dogmatischen Hintergrund bildet, aus denen er also herausgelesen werden kann. Für unseren Zweck kommt allein der erste dieser Akte in Betracht. Was wir davon wissen, knüpft an die Nachrichten über das delphische Thyiadenkollegium an, eine Genossenschaft, die dazu bestimmt war, in einer Art Nachahmung der weiblichen Mitglieder des bakchischen Thiasos, der Ammen des jungen Gottes, diesem die gebührenden Ehren zu erweisen.[4] Unter der Leitung

[1] Lycophr. *Al.* 207 ff.: *ἐν μυχοῖς, Δελφινίου παρ' ἄντρα Κερδῴου θεοῦ.* Dazu das Scholion. Vgl. Lobeck *Agl.* 558.

[2] Daß es von Goldelfenbein gewesen (Hiller v. Gärtringen bei Pauly-Wissowa IV 2, 2568), kann ich aus dem Hymnos des Philodamos nicht herauslesen.

[3] P. 10, 24, 5. Plut. *Isis* 35. Eusebios *Chron.*, Schoene II S. 44 f. Syncell. *Chron.* S. 307 Dind. Jo. Malalas *Chron.* 2, 52 S. 45 Dind. Cyrill. c. *Jul.* X, 341. Lobeck *Agl.* 578 s.

[4] Ausführlich handelt darüber meine Abh. *Über das Collegium der Thyiaden v. Delphi*, Eisenach, 1876, deren Aufstellungen ich noch heute aufrechterhalte.

einer Vorsteherin und vereint mit den attischen Thyiaden, die sich dazu in Delphi einfanden, und unter denen wohl keine anderen als die Gerairen zu verstehen sind, wurde zu Anfange des Winters im Monate Dadophorios an einem bestimmten Kalendertage, den wir nicht wissen, die Erscheinung des Dionysos gefeiert. Die Nachrichten reichen aus, um danach ein ungefähres Bild der Vorgänge zu gewinnen. Das Fest fand in der Nacht statt — daher wird es als Nyktelia bezeichnet, wie der Gott als Nyktelios —, und zwar auf den Berghöhen des Parnassos. Am Abende vor der heiligen Nacht, so darf man annehmen, versammelten sich die priesterlichen Frauen im Festornat an einem geeigneten Platze, wahrscheinlich im Theater von Delphi, das, wie in Elis, als Dionysostempel diente.[1] Von da aus konnte man das Temenos durch seinen westlichen Ausgang bequem verlassen[2] und stieg dann in nordwestlicher Richtung aufwärts, an einer Bildsäule des Dionysos vorüber, die von den Knidiern gewidmet war. Eine ununterbrochene Treppe von mehr als tausend in den Stein gehauenen Stufen, „eines der kühnsten und bewundernswürdigsten Werke des Altertums“, offenbar zu diesem Zweck angelegt, führt auf die Höhe der Phaidriaden.[3] Durch eine Schlucht, die bis zum Gießbache der Kastalia sich hinzieht, gelangt man in ein schmales Tal, an das im Westen eine ganz von Bergen umgebene Hochebene sich anschließt, deren südlichster Teil von einem kleinen See eingenommen wird.

---

[1] In Elis: P. 6, 21, 1. Einen anderen Dionysostempel gab es in Delphi nicht.

[2] Dahin schaute auch das westliche Giebelfeld des Apollontempels mit der dionysischen Darstellung, ebenso bezeichnend, wie das östliche Giebelfeld des olympischen Zeustempels mit Oinomaos und Pelops nach dem Hippodrom zu schaute. Vgl. die Pläne bei Luckenbach *Olympia und Delphi*, 1904 S. 40 und 45 und die Abbildungen ebd. S. 39 und 44.

[3] P. 10, 32, 2. Ulrichs *Reisen u. F.* 1, 117. Thiersch *Topogr.* S. 9. Vischer *Skizze des Parnaß*, Verh. d. Philol. Vers. in Altenburg 1854, S. 13. Welcker *Tagebuch einer griech. Reise* II, 76f. Bädeker *Griechenland*[3] S. 161f.

Zwischen dem Tal und der Hochebene erhebt sich die steile Anhöhe, an deren Gipfel eine geräumige Tropfsteinhöhle, die Korykische Grotte, liegt. Sie war dem Pan und den Nymphen geweiht, die man als Genossen des Dionysos dachte.[1] Weiterhin nordöstlich erhebt sich das bei 2460 m Höhe oft die Wolken überragende, stellenweise mit ewigem Schnee bedeckte, Lykoreion (jetzt *Λυκέρι*), der höchste Gipfel des Parnassos. Dorthin verlegt Pausanias (10, 32, 5) die Orgien. „Von der Korykischen Grotte aus“, so schreibt er, „wird es auch einem wohlgegürteten Manne schwer, zu den Höhen des Parnassos zu gelangen; die Höhen aber ragen über die Wolken hinaus, und die Thyiaden rasen auf ihnen dem Dionysos und dem Apollon zu Ehren“; *ἀπὸ δὲ τοῦ Κωρυκίου χαλεπὸν ἤδη καὶ ἀνδρὶ εὐζώνῳ πρὸς τὰ ἄκρα ἀφικέσθαι τοῦ Παρνασσοῦ. τὰ δὲ νεφῶν τέ ἐστιν ἀνωτέρω τὰ ἄκρα, καὶ αἱ Θυιάδες ἐπὶ τούτοις τῷ Διονύσῳ καὶ τῷ Ἀπόλλωνι μαίνονται.* Mochten die göttlichen Thyiaden dort oben ihr Wesen treiben, so blieben die menschlichen weiter unten, wo es auch zur Nachtzeit ohne Lebensgefahr auszuhalten war. Denn erschien auch die ganze weite Höhe dem Dionysos geweiht, so mochte doch die Hochebene, von der wir sprachen, und die Umgebung der Korykischen Grotte den eigentlichen Schauplatz des Festes bilden, den man sich einigermaßen hergerichtet denken muß. Es kam vor, daß unter besonderen Umständen, wenn die wallenden Nebel des Gebirgs den Schauplatz verhüllten, die schwärmende Schar sich in weite Ferne verirrte. So war es im phokischen Kriege (355 bis 346 v. Chr.) geschehen, daß sie den Pfad verloren hatten und schließlich halbtot im fernen Amphissa anlangten.[2] Auch hatten die Frauen unter der nächtlichen Kälte, Winter-

[1] Darin Altar mit Inschrift; Vorderseite: *Εὔστρατος* | *Ἀλκιδάμου* | *Ἀμβρόσιος* | *συμσεριπολοι* | *Πανὶ Νύμφαις*; auf der oberen Fläche bei den Escharen *Νυμφῶν κ . .* | *Πανὸς καὶ* | *Θυάδων α . .* | *λταεληφθι* |; Lolling *Athen. Mitt.* 3, 2 S. 154. Für *συμσεριπολοι* ist offenbar zu lesen: *σὺμ περιπόλοις*. Vgl. Soph. Antig. 1151: *σοῖς ἅμα περιπόλοις Θυίαισιν*.

[2] Plut. *mul. virt.* S. 249 c. Weniger, Abh. *Thyiaden* S. 10.

stürmen und Schneegestöber zu leiden.[1] Dort oben auf den Höhen der Berge wurde nun das Nachtfest mit der Erweckung des Dithyrambos, der Herbeirufung des Dionysos in festlichem Adventslied, unter Fackelglanze gefeiert. Von den Fackeln hat das Fest und der Monat den Namen.[2] Mit Vorliebe schildern die attischen Bühnendichter das Treiben des Gottes und seiner Umgebung und den Lichterschein auf den Felshöhen des Parnassos.[3] Natürlich durfte Darbringung eines Opfers nicht fehlen, und im Anschlusse daran mochte der Rebensaft in Strömen fließen. Das Nahen des Gottes mußte dargestellt und gefeiert werden, ausgelassener Festjubel den Freudenbringer begrüßen.[4] Vor allem aber war den priesterlichen Thyiaden das

---

[1] Einen solchen Fall schildert Plutarch *de primo frigore* 18 S. 953 d. Abh. *Thyiaden* a. O.

[2] Der Festname *Δᾳδαφόρια* ist jetzt inschriftlich bezeugt; vgl. Dittenberger *Sylloge*² II n. 438. Dasselbe bedeutet *φαναὶ Βακχίου* Eurip. *Ion* 550. *Δωροῦνταί δέ σε ἀθάνατοι . . . τριετέσιν φαναῖς Βρόμιος* im delphischen Hymnos des Aristonoos von Korinth *Bulletin de Corr. Hell.* XVII, 1893 S. 561. O. Crusius *Die delphischen Hymnen*, *Philol.* 53, 1894. *Ergänzungsheft* S. 5. 15. Vgl. Tzetzes *Lyc.* 212: *Φαυστήριος δὲ λέγεται ἀπὸ τοῦ διὰ φανῶν καὶ λαμπάδων ἐπιτελεῖσθαι τὰ τούτου μυστήρια.*

[3] Vgl. Aesch. *Eum.* 22 ff.: *σέβω δὲ νύμφας, ἔνθα Κωρυκὶς πέτρα, κοίλη, φίλορνις, δαιμόνων ἀναστροφή· Βρόμιος ἔχει τὸν χῶρον, οὐδ' ἀμνημονῶ, ἐξ οὗτε Βάκχαις ἐστρατήγησεν θεός.* Aristoph. *Nub.* 603 ff.: *Παρνασίαν ὃς κατέχων πέτραν σὺν πεύκαις σελαγεῖ Βάκχαις Δελφίσιν ἐμπρέπων, κωμαστὴς Διόνυσος.* Eurip. *Hypsipyle* fr. 752 S. 467 Nauck: *Διόνυσος, ὃς θύρσοισι καὶ νέβρων δοραῖς καθαπτὸς ἐν πευκαῖσι Παρνασσὸν κάτα πηδᾷ χορεύων παρθένοις σὺν Δελφίσιν.* *Bacch.* 306: *ἔτ' αὐτὸν ὄψει κἀπὶ Δελφίσιν πέτραις πηδῶντα σὺν πεύκαισιν δικόρυφον πλάκα πάλλοντα καὶ σείοντα Βακχεῖον κλάδον.* *Ion* 714 ff.: *ἰὼ δειράδες Παρνασοῦ πέτρας ἔχουσαι σκόπελον οὐράνιόν θ' ἕδραν, ἵνα Βάκχιος ἀμφιπύρους ἀνέχων πεύκας λαιψηρὰ πηδᾷ νυκτιπόλοις ἅμα σὺν Βάκχαις.* 1125: *ἔνθα πῦρ πηδᾷ θεοῦ βακχεῖον.* Soph. *Ant.* 1126: *σὲ δ' ὑπὲρ διλόφοιο πέτρας στέροψ ὄπωπε λιγνύς, ἔνθα Κωρύκιαι Νύμφαι στίχουσι Βακχίδες Κασταλίας τε νᾶμα.* Eur. *Phoen.* 233: *ὦ λάμπουσα πέτρα πυρὸς δικόρυφον σέλας ὑπὲρ ἄκρων Βακχείων Διονύσου.*

[4] Bei Euripides *Ion* 550 ff. hat Xuthos dem Fackelfeste beigewohnt, ist mit den Mainaden in Berührung gekommen und glaubt, im Festrausche (*Βακχίου πρὸς ἡδοναῖς*) den Ion gezeugt zu haben.

Reigentanzen lieb und galt als wesentlicher Bestandteil; denn es stellte in künstlerischer Form das Schwärmen der Mainaden des Mythos dar. Gesang, Musik, Schwingen des Liknon mit einem vorgestellten oder nachgebildeten Wiegenkinde, Efeugewinde, Thyrsosstäbe und rauchende Fackeln, dazu große brennende Feuer, um Licht und Wärme zu spenden, die stillen, schneebedeckten Bergriesen im Hintergrunde, das Ziehen der Wolken und fahles Mondlicht: alles zusammen bildete eine großartige Szenerie, die auf zuschauende Laien, auf die Seele des Volkes überhaupt, offenbar den mächtigsten Eindruck gemacht hat. Allein die Szene wechselt; der dionysischen Lust folgt dem Mythos gemäß Entsetzen und Trauer. Fürchterliche weiße Gestalten nahen; es sind die „Titanen", die das Götterkind überfallen, ergreifen, zerreißen, die zuckenden Glieder in einen Kessel werfen und auf dem Dreifuß über das Feuer setzen, bis Zeus dreinfährt und die Unholde zunichte macht. Daß auch dieser Teil der mythischen Überlieferung irgendwie dargestellt wurde, ist nicht zu bezweifeln; wie es aber geschah, läßt sich nicht nachweisen. Flucht, Verfolgung, Suchen des Entschwundenen durch die Thyiaden konnte man wiedergeben und findet anderwärts Seitenstücke.[1] Das Zerreißen und Kochen bietet Schwierigkeiten; aber die Bühnentechnik hat weit größere überwunden. Indes dürfen wir das Weitere auf sich beruhen lassen. Denn das Vorgeführte wird genügen, um zu zeigen, wie in Wirklichkeit die Sage von dem Walten des Dionysos und seines Thiasos und vom Überfalle des Gottes durch die weißgefärbten Daimonen an den Parnassos geknüpft war und diesem Gebirg in den Seelen der umwohnenden Bevölkerung einen eigenartigen, schauervollen Reiz verlieh, als einer Stätte, da es nicht geheuer ist, wo unheimliche Geister hausen und daemonische Mächte ihr Wesen treiben, denen man, wenn es möglich ist, aus dem Wege geht.

[1] Vgl. Preller-Robert *Gr. M.* 1, 689 ff. F. A. Voigt in Roschers *Myth. L.* 1 Sp. 1037 f. 1056.

Delphi und Tithorea bilden die Endpunkte der von Südwesten nach Nordosten in weitem Bogen sich hinziehenden Hauptkette des Parnassosgebirges, und die Landschaft um beide Orte macht nach Pausanias (10, 1, 1) das eigentliche alte Phokerland aus. Ebenso wie in Delphi und den darüberliegenden Berghöhen darf man auch in Tithorea und dem nächstliegenden Teile des Gebirges die Bekanntschaft mit den Sagen von den Leiden des Dionysos als etwas den Bewohnern Geläufiges und Heimisches voraussetzen. Die Entfernung von Delphi nach Tithorea betrug, wenn man den Weg über die Berge nahm, 80 Stadien, d. i. zwei Meilen; der Fahrweg war etwas weiter (P. 10, 32, 8). Im Volksglauben erschien das ganze Parnassosgebirge durch die geheimnisvollen Vorgänge auf seinen Höhen geweiht und stand unter der Gewalt jener Unholde[1], wie bei uns der Harz in weitester Ausdehnung unter ähnlichem Zauber liegt. Der Hexentanzplatz ist vom Brocken weiter entfernt als Delphi von Tithorea; die Gegend von Schierke und Elend liegt in der Mitte. Auch im Riesengebirge ist Rübezahls Gewalt nicht bloß an die Umgebung des Hirschberger Tales gebunden, sondern erstreckt sich, so weit die Berge reichen. Es liegt im Wesen des Volksglaubens, zu verallgemeinern. Selbst in den lokrischen Städten Amphissa und Tritaia deutet der Monatsname Gigantios, der in Amphissa dem Amalios, in Tritaia dem Poitropios der Delpher, also zweien der bakchischen Wintermonate, entspricht, auf Bekanntschaft mit der Titanensage; die Giganten sind, wie so oft, an die Stelle der Titanen gesetzt. Aus Tithorea weiß man vom Dienste des Dionysos und daran geknüpfter Legende wenig.[2] Nur die Sage von Antiope, die, von Dionysos mit Raserei bestraft, dort von Phokos geheilt und als Gemahlin

---

[1] Strabon 9, 417: *ἱεροπρεπὴς δ' ἐστὶ πᾶς ὁ Παρνασσὸς ἔχων ἄντρα τε καὶ ἄλλα χωρία τιμώμενά τε καὶ ἁγιστευόμενα.*

[2] Um so mehr aus späterer Zeit vom ähnlichen Dienste der ägyptischen Gottheiten Isis und Osiris.

heimgeführt wurde, ist in Tithorea lokalisiert. Man zeigte im Städtchen das Grab der Heroine, ein Mainadengrab also, wie das der Choreia in Argos, der Kosko, Baubo, Thettale in Magnesia a. M., und die ähnlichen der Dionysosbräute Physkoa in Elis (Orthia) und Ariadne in Argos.[1] Fest steht, daß die Bewohner des Ortes und seiner Umgegend völlig mit dem Gedanken vertraut waren, der das Gelingen der angewandten Kriegslist allein ermöglichte, dem Gedanken, daß in ihren Bergen, welche die hochgelegene Stadt überragten, wie Frau Hütt das heutige Innsbruck, jene Titanen hausten, die dem Dionysos den Untergang bereitet hatten und seitdem noch immer zur Nachtzeit ihr unheimliches Wesen trieben.

Besteht das Hauptstück der vielgefeierten Orgien des Dionysos aus dem Wechsel von höchster Freude mit tiefstem Leid in der Erweckung des Wiegenkindes und seiner Zerreißung durch die Titanen, so tritt als ein Einzelzug der Legende sowohl, wie der *δρώμενα*, der in dem geschilderten Vorgange für das Verständnis der phokischen Kriegslist besonders in Betracht kommt, die Vermummung der Verfolger hervor, welche darin bestand, daß sie sich mit Gips bestrichen. Verkleidung und Entstellung des Angesichts, um etwas anderes vorzustellen, ist von Anbeginn ein eigentümlicher Zug der bakchischen Religion. Altertümliche Figuren des Dionysos, mit Mennig oder Zinnober rot gefärbt, sah man zu Pausanias' Zeit noch da und dort in Griechenland.[2] Das Beschmieren mit Weinhefe, Ton, roter Farbe und dergleichen, dann auch Verhüllen der Gesichtszüge mit Blättern, findet sich früh im Dienste des Gottes. Bekanntlich hat sich daraus der Gebrauch der Maske im Drama entwickelt. Thespis zuerst soll das Gesicht mit Bleiweiß gefärbt, dann mit Portulak überzogen, endlich Masken aus unbemalter Leinwand hergestellt

[1] P. 2, 20, 4. — *Athen. Mitteilgn.* 15, 1890, S. 331 f.; Rohde *Psyche*[1] 342, 2. — P. 2, 23, 8. Weniger *Kollegium d. 16. Fr. in Elis* S. 18 ff
[2] Vgl. P. 2, 2, 6. 7, 26, 11. 8, 39, 6.

haben.[1] Mochte schon bei den ersten mimischen Vorstellungen die Absicht mitwirken, sich unkenntlich zu machen und als etwas anderes darzustellen, einen abenteuerlichen Eindruck hervorzurufen, insbesondere komische oder schreckende Wirkung zu erzielen, so spielt doch die erwähnte Eigenart des dionysischen Kultus dabei mit, und es ist wahrscheinlich, daß dieser Zug auf die Legende von der Verfolgung des Gottes durch die Unholde und darüber hinaus auf einen uralten Glauben zurückzuführen ist.[2] Für unseren Zweck kommt es besonders auf die weiße Färbung an. Ganz weiße Kleider trugen auch die Eingeweihten des idäischen Zeus im Hinblick auf die Nachtfeier des Zagreus nach dem Fragment aus Euripides' Kretern (v. 10) *ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν, ἐξ οὗ Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην, καὶ νυκτιπόλου Ζάγρεως βιοτὰς τάς τ' ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας Μητρί τ' ὀρείᾳ δᾷδας ἀνασχών, καὶ Κουρήτων Βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς. Πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω.* Das Zeugnis ist insofern von Wichtigkeit, als es dem Zeitalter Herodots nicht fern steht und einen wohl mindestens ein Jahrhundert alten Brauch voraussetzt. Auch die weiße Färbung der Gesichter war Sitte der Eingeweihten geworden. Dies geht aus dem Berichte des Demosthenes in der Kranzrede über die Hilfe des jungen Aischines bei dem nächtlichen Treiben seiner Mutter Glaukothea hervor, bei dem er den Einzuweihenden die Nebris umtat und sie mit dem Ton und der Kleie einrieb (259): *νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις.* Demosthenes' Erklärer Harpokration, der um die Zeit der Antonine lebte, führt die Auslegung Sachverständiger an, daß man Ton und Kleie denen, welche eingeweiht wurden, auf-

---

[1] Vgl. Albert Müller *Gr. Bühnenaltertümer* S. 270.

[2] Vgl. die *Ψολόεις* in Orchomenos, Plut. *Q. G.* 38 S. 299: *καὶ κληθῆναι τοὺς μὲν ἄνδρας αὐτῶν δυσειματοῦντας ὑπὸ λύπης καὶ πένθους Ψολόεις, αὐτὰς δὲ Ὀλείας οἷον ὀλοάς. καὶ μέχρι νῦν Ὀρχομένιοι τὰς ἀπὸ τοῦ γένους οὕτω καλοῦσι*

schmierte im Hinblick auf die Sage, daß die Titanen den Dionysos gemißhandelt hätten, indem sie sich mit Gips färbten, um nicht kenntlich zu werden.[1] Das gehörte also zum Mysterienapparat. Besonders deutlich sind die, wenn auch späten, doch auf alter Überlieferung beruhenden Angaben an verschiedenen Stellen im Epos des Nonnos. So heißt es 6, 170 von den Titanen: *ἀλλὰ ἑ γύψῳ κερδαλέῃ χρισθέντες ἐπίκλοπα κύκλα προσώπου.* Daß in gleicher Weise die Bakchanten ihr Angesicht weiß färbten, sagt der Dichter 27, 204: *κύκλα μελαρρίνοιο προσώπου Ἴνδων ληιδίων λευκαίνετε μύστιδι γύψῳ.* Ebd. 228: *ἐλευκαίνοντο δὲ γύψῳ μυστιπόλῳ.* 29, 274: *χρίσας ἔνθα καὶ ἔνθα παρηίδα λευκάδι γύψῳ.* 30, 122: *καὶ οὐ γύψοιο χατίζεις αὐτοβαφῆ μεθέπων κεκονιμένα κύκλα προσώπου.* 34, 144: *οὐδὲ μέτωπα πεφυρμένα λευκάδι γύψῳ, ὡς πάρος, ἀργαίνοντο.* 47, 732: *ὁμηγερέες δὲ πολῖται μυστιπόλῳ χρίοντο παρήια λευκάδι γύψῳ.*

Es ist wohl nur ein zufälliges Zusammentreffen, daß *τῐτᾰνός* neben *γύψος, σκιρράς* oder *σκίρος, λατύπη*, die hellenische Bezeichnung für das Mineral bildet, welches wir als Gips bezeichnen.[2] Zu Anfang scheint man Kalk und Gips dem Namen nach nicht unterschieden zu haben. Später behielt der Kalk den Namen *τῐτᾰνός*, und, wenn er gebrannt und zerschlagen war, den Namen *κονία*[3]. Schon im Schiffskataloge 2, 735 werden *Τιτάνοιό τε λευκὰ κάρηνα* erwähnt; dazu schol. *τίτανος ἡ κονία καλεῖται. διὰ τὸ διαφανὲς οὕτω καλεῖται* (nämlich

[1] *Ἀπομάττων: Δημοσθένης ἐν τῷ ὑπὲρ Κτησιφῶντος. οἱ μὲν ἁπλοϊκώτερον ἀκούουσιν ἀντὶ τοῦ ἀποψῶν καὶ ἀπολυμαινόμενος, ἄλλοι δὲ περιεργότερον, οἷον περιπλάττων τὸν πηλὸν καὶ τὰ πίτυρα τοῖς τελουμένοις, ὡς λέγομεν ἀπομάττεσθαι τὸν ἀνδριάντα πηλῷ· ἤλειφον γὰρ τῷ πηλῷ καὶ τῷ πιτύρῳ τοὺς μυομένους, ἐκμιμούμενοι τὰ μυθολογούμενα παρ᾽ ἐνίοις, ὡς ἄρα οἱ Τιτᾶνες τὸν Διόνυσον ἐλυμήναντο γύψῳ καταπλασάμενοι ἐπὶ τῷ μὴ γνώριμοι γενέσθαι· τοῦτο μὲν οὖν τὸ ἔθος ἐκλιπεῖν, πηλῷ δὲ ὕστερον καταπλάττεσθαι νομίμου χάριν.*

[2] Vgl. Hes. *scut.* 141: *πᾶν μὲν γὰρ κύκλῳ τιτάνῳ λευκῷ τ᾽ ἐλέφαντι ἠλέκτρῳ τ᾽ ὑπολαμπὲς ἔην.*

[3] Blümner *Technologie* 2, 140.

der Ort in Thessalien[1], Benseler übersetzt „Weißenfels"). Natürlich ließ man sich das Wortspiel zwischen *τῐτᾰνος* und *Τῑτᾶνες* nicht entgehen und leitete auch die Bezeichnung des ungelöschten Kalkes von den mythischen Titanen her.[2] Es läßt sich erkennen, daß die Vorstellung von der weißen Färbung der Titanen viel verbreitet gewesen ist, und nach dem vorher Entwickelten muß sie auf einen alten, tiefer begründeten Sagenzug zurückgeführt werden. Allerdings bleibt zu beachten, daß dies nicht von allen Titanen, insbesondere nicht von denjenigen gilt, deren die Ilias mehrfach gedenkt[3], sondern eben ausschließlich von den Unholden des Gebirges, welche den Zagreus überfallen und zerrissen haben, und denen erst Onomakritos den Namen von Titanen verschafft hat (P. 8, 37, 5).

Wenn wir gesehen haben, daß die Wahl der Nachtzeit, die sagenhafte Örtlichkeit, das Beschmieren mit Gips, wohlgeeignet waren, in hellenischen Zeitgenossen bei dem Angriffe der Phoker den Gedanken an die mythischen Titanen wachzurufen, so ist für das Gelingen der Kriegslist nicht ohne Bedeutung, daß die Leute, welche getäuscht werden sollen, Thessaler gewesen sind. Die Thessaler standen durch lange Streitigkeiten mit ihren phokischen Grenznachbarn in Verbindung; sie hatten einige Hundert phokischer Geiseln in ihrem Lande und ihrerseits Zivil- und Militärbeamte in Phokis gehabt (oben S. 223); so konnten sie mit phokischem Glauben und Aberglauben wohl

---

[1] Strab. 9, 439: *Τίτανος δ' ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος ὠνομάσθη· λευκόγεων γάρ ἐστι τὸ χωρίον Ἄρνῆς πλησίον καὶ [τῶν Ἀφε]τῶν.* Thessalien war reich an Kreide, Plin. 35, 17, 57.

[2] Auch das alte Titane bei Sikyon scheint von den weißschimmernden Bergwänden seinen Namen erhalten zu haben. Aber am Gipfel haftete eine Ortssage von Titan, dem Bruder des Sonnengottes; Paus. 2, 11, 5. E. Curtius *Pelop.* 2, 501. Eustath. *Il.* 2, 735 *ἐκλήθη δὲ οὕτως* (*Τ̆τᾰνος*, die thessalische Stadt) *ἀπὸ τῶν μυθικῶν Τῑτᾱ́νων, οὓς ὁ τοῦ μύθου Ζεὺς κεραυνοῖς βαλὼν κατέφρυγε· δι' αὐτοὺς γὰρ καὶ τὸ ἐξ ἄγαν πολιῆς καύσεως καὶ ὡς οἷον εἰπεῖν τιτανώδους διατρυφθὲν ἐν λίθοις λεπτὸν τίτανος ὠνομάσθη, οἷον ποινῆς τινος Τιτανικῆς γενομένης ἐν αὐτῷ.*

[3] 14, 278f. 273f. 8, 479. 5, 898.

vertraut sein. Es kommt nun aber hinzu, daß die Bewohner Thessaliens durch ihre Nachbarn in Thrake, so wie in den angrenzenden Ländern von Hellas, nicht nur die dionysischen Orgien sehr gut kannten, sondern auch, daß sie von allen Hellenen am meisten dem Aberglauben ergeben waren. Das thessalische Pherai galt als Geburtsort der Hekate[1]; im nahen Iolkos hatten Medeia und Iason gewohnt. Kurz, die Denkweise der Thessaler war eine solche, daß derartiger nächtlicher Spuk, wie ihn die phokische Kriegslist darstellte, bei ihnen aufs leichteste Wirklichkeit gewann.

Dazu kommt nun noch das gespenstische Mondlicht. Der Glaube der Alten an Einwirkung des Mondes bei Zauberei und Hexenspuk ist bekannt und wohl begreiflich. Das fahle Licht mondbeglänzter Zaubernacht, die den Sinn gefangen hält, ließ zu allen Zeiten wunderbare Märchenwelt aufsteigen und zeigte die Dinge zwar klar und deutlich, aber nicht so, wie bei Tage, sondern mit Weiß übergossen, ein anderes Dasein, der Farbe entbehrend.[2] Niemand mehr als die Thessaler wußten davon zu erzählen, welche Einwirkungen der Mondschein ausübt. Ihre Zauberinnen verstanden den Mond herabzuziehen und zu unheimlichen Dingen, vornehmlich zur Erregung der Liebesleidenschaft, dienstbar zu machen. Zauberkräuter wurden im Mondlichte gesammelt; Totenbeschwörungen gelangen am besten bei Vollmond. Der helle Mondenschein zieht die Toten aus den Gräbern heraus, daß sie umgehen[3], wie in Goethes Totentanz und in Bürgers Lenore: „Der Mond der scheint so helle; Die Toten reiten schnelle." Auch dionysischer Spuk liebt den Mondenschein. „Nächtlich erscheinender Dionysos, Begleiter der Mondgöttin", *νυκτοφαὲς Διόνυσε*,

---

[1] Tzetz. *ad Lyc.* 1180. Schol. Theocr. 2, 36.

[2] Thuk. 7, 44: *ἐν δὲ νυκτομαχίᾳ . . . πῶς ἄν τις σαφῶς τι ᾔδει; ἦν μὲν γὰρ σελήνη λαμπρά, ἑώρων δὲ οὕτως ἀλλήλους ὡς ἐν σελήνῃ εἰκὸς τὴν μὲν ὄψιν τοῦ σώματος προορᾶν, τὴν δὲ γνῶσιν τοῦ οἰκείου ἀπιστεῖσθαι.*

[3] Die Nachweise bei Roscher *Selene und Verwandtes*, S. 85. 88. 90.

σύνδρομε Μήνης, wird der Gott bei Nonnos (44, 218) angeredet. Nach alledem mußten die unheimlichen weißen Gestalten der Gipsmänner, die, im Mondlichte blinkend, von dem sagenumwobenen Gebirge heranstürmten, in den vom Schlaf aufgescheuchten Thessalern wohl den Gedanken hervorrufen, daß ein Außergewöhnliches, *ἄλλο τι*, ein Wunderereignis (*τέρας*) vor sich gehe, und daß die gespenstisch Nahenden *ἄλλους τινας* sein könnten, ein Totenheer, *feralis exercitus*, oder wohl gar das dionysische Heer der Titanen. Denn daß es so viele waren, ein ganzes Heer, bildete für den Wahnglauben kein Hindernis. Von Phalangen der Titanen spricht schon Hesiod (*th.* 676). Man hatte sich, wie aus Euripides' Bakchen hervorgeht, daran gewöhnt, den Kampf zwischen Dionysos und seinen Gegnern zum Streite ganzer, großer Scharen gesteigert zu denken. Pentheus stand an der Spitze seiner Krieger und Dionysos an der Spitze der Mainaden; wer konnte wissen, wie groß die Schar der Titanen war, die im Parnassos hausten?

Auf den Aberglauben solcher Feinde, wie die Thessaler waren, konnte ein kluger Mann einen Plan bauen, der Gelingen versprach. Dieser kluge Mann fand sich; es war der elische Seher Tellias. Tellias spielt im Kriege der Phoker und Thessaler eine so hervorragende Rolle, daß es sich ziemt, seiner Geschichte näher zu treten. Im olympischen Gottesdienste des Zeus wirkten die beiden Seherfamilien der Iamiden und der Klytiaden. Obgleich sich in den Inschriften gelegentlich mehrere von jedem der beiden Geschlechter verzeichnet finden, so scheint doch in der Regel nur ein Iamide und ein Klytiade, jeder lebenslang, den Dienst versehen zu haben. Die übrigen Glieder des Geschlechts, welche ebenfalls die heilige Weihe als Erbteil besaßen, auf die das meiste ankam, und überdies die Seherkunst durch Gewohnheit von Jugend auf und durch Unterweisung der Väter erlernt hatten, suchten ihr Brot im Auslande zu verdienen. Daher hört man von Sehern elisch-

olympischer Herkunft mancherlei in der Geschichte ihrer Zeit, besonders aus dem sechsten und fünften Jahrhunderte v. Chr., als die olympische Mantik in Blüte stand. Sie wirkten namentlich als Heerespriester, die, wie der typische Kalchas der Ilias, die Aussichten wichtiger Unternehmungen aus den Opfern vorausbestimmten, zugleich aber auch als politische und strategische Ratgeber die Rolle von Diplomaten spielten, deren kluger Rat die Entwickelung der Dinge nicht selten beeinflußt hat. Die Telliaden bilden einen selbständig gewordenen Seitenschößling eines der beiden Sehergeschlechter, vermutlich der Klytiaden. Nur zwei Vertreter dieses Zweiges sind bekannter geworden: unser Tellias, der Heerespriester der Phoker im Kriege gegen die Thessaler, sodann Agesistratos, den Herodot (9, 37) den bedeutendsten der Telliaden nennt, der bitterste Feind der Lakedaimonier und ihres Heerespriesters, des Tisamenos, eines Klytiaden aus Iamidenstamme, durch Adoption zum Klytiaden gemacht. Agesistratos scheint der Sohn unseres Tellias, dieser aber der Eponymos des Telliadengeschlechts gewesen zu sein.

Die olympische Seherschaft stand zu Delphi in naher Beziehung, und das delphische Orakel förderte die Stellung dieser Leute in Olympia seinerseits in hohem Grade.[1] Kein Wunder, wenn Tellias mit den delphischen „Theologen", deren Plutarch gedenkt[2], d. h. Männern, die in der orphischen Lehre wohlbewandert waren und danach diese, sonst nur vereinzelt vorkommende Bezeichnung trugen[3], in Beziehung trat. Um so mehr, als der Dionysosdienst von Elis, das Kollegium der Sechzehn Frauen, die man als Thyiaden bezeichnen darf, das Epiphanienfest der Thyien mit dem Wunder der Kesselfüllung, an delphischen Dionysosdienst erinnert, und selbst orphische

---

[1] Paus. 3, 11, 8. Weniger *Der heilige Ölbaum in Olympia*, S. 27.

[2] *Def. or.* 14, S. 323. Nikephoros bei Lobeck *Agl.* 618.

[3] Lobeck *Agl.* 465 ff. Gerhard *Orpheus und die Orphiker*, S. 74, Anm. 152.

Beziehungen nachweisbar sind.[1] So kannte Tellias die Wundervorgänge auf dem Parnassos gewiß sehr genau, und ebenso wußte er als Seher von Fach die Menschen zu beurteilen, wieweit sie Glauben entgegenbrachten oder versagten. Aus solchen Ideengängen eines klugen Pfaffen ist die List erwachsen, welche, ohne Rücksicht auf etwaigen Zorn der Gottheiten, es kühnlich wagte, die Rolle der Titanen zu übernehmen und statt des Dionysoskindes und seiner Thiasoten den verblendeten Thessalern den Untergang zu bereiten.

So hat es sich gefügt, daß dem schwarzen Heere der germanischen Harier ein weißes der hellenischen Phoker gegenübergestellt werden kann, ein halbes Jahrtausend älter als jenes, *feralis exercitus* das eine, wie das andere, aus gleichen Umständen erwachsen und auf einem Aberglauben beruhend, der Ähnliches und Verschiedenes zum Vorscheine bringt, zuletzt aber doch auf dieselbe Grundanschauung zurückführt.

---

[1] Weniger *Kollegium der Sechzehn Frauen*, S. 13.

Walfischmythen

Von **L. Radermacher** in Greifswald.

Merkwürdige Übereinstimmung mit einer jedem Philologen bekannten Erzählung Lucians zeigt eine polynesische Legende von der Meerfahrt des Rata und Nganaoa, die bei Frobenius Das Zeitalter des Sonnengottes S. 63 ff. am bequemsten zugänglich ist. Die Stelle, die in Betracht kommt, lautet: „Abermals setzten sie ihre Reise fort, aber eine noch größere Gefahr harrte ihrer. Eines Tages rief der tapfere Nganaoa aus: „O Rata, hier ist ein großer Walfisch!“ Das ungeheure Maul desselben war weit offen, der Unterkiefer war schon unter dem Boote und der andere über demselben. Ein Augenblick und der Walfisch hatte sie verschlungen. Nunmehr brach Nganaoa „der Drachentöter“ (the slayer of monsters) seinen Speer in zwei Stücke, und in dem Augenblick, als der Walfisch sie zermalmen wollte, richtete er die beiden Stäbe in dem Rachen des Feindes auf, so daß er seine Kiefer nicht zu schließen vermochte. Nganaoa sprang schnell in das Maul des großen Walfisches und blickte in dessen Bauch hinein, und was sah er? Da saßen seine beiden Eltern, sein Vater Tairitokerau und seine Mutter Vaiaroa, welche beim Fischen von diesem Ungeheuer der Tiefe verschlungen worden waren. Das Orakel hatte sich erfüllt; die Reise hatte ihr Ziel erreicht.“ Nganaoa beschließt nun die Flucht; er nimmt einen von den beiden Stöcken aus dem Maule des Tieres, zerbricht ihn in zwei Teile und benutzt diese als Feuerreibehölzer. Die Flamme, durch Blasen angefacht, ergreift die fettigen Teile im Bauche des Wales. Das Ungeheuer stirbt an der inneren Glut; Nganaoa und seine Eltern entkommen durch die Kiefern des Fisches, die mit dem Speerholz auseinandergesperrt waren.

Auch in den wahren Geschichten des Lucian (I 94) wird ein ganzes Boot verschluckt; die Reisenden stoßen im Bauch des Fisches auf andere Menschen. Sie befreien sich, indem sie ein Feuer anzünden und das Fett des Wales verbrennen. Sie sperren das Maul des Fisches mit einem Baumstamme, um des Ausweges sicher zu sein; so entrinnen sie aus dem getöteten Tier. Es gibt bei Lucian einige groteske Übertreibungen, entsprechend seiner Tendenz, sich über die lügenhaften Berichte der Reiseromane lustig zu machen, aber diese Übertreibungen sind nach Ausweis der Parallelerzählung unbedeutend. Das Seltsame und Auffallende ist die Übereinstimmung der Züge bis ins einzelne. Frobenius hat das unbestreitbare Verdienst, nachgewiesen zu haben, daß über die ganze Erde eine Erzählung verbreitet ist, nach der ein Mensch von einem Fisch (oder Drachen oder Krokodil) verschluckt ward, aber dann lebend wieder zum Vorschein kam. Die Erzählung nimmt verschiedene Formen an; die oben vorgelegte, die bei den Aitutakis (ich kenne die Leute nicht) aufgezeichnet wurde, ist durchaus singulär, von Lucian hat Frobenius nichts gewußt, was dem Ethnologen niemand verargen kann. Wie erklärt sich die Übereinstimmung? Ist es eine Übertragung? Dagegen spricht, daß die Legende der Polynesier noch wirklicher und einfacher Mythos zu sein scheint; ich möchte eher glauben, daß eine Erzählung, die der polynesischen sehr ähnlich war, bereits dem Lucian vorgelegen hat, und da es von dem Propheten Jonas heißt, daß er von einem Fisch verschlungen und wieder ausgespieen ward, so ist dieser Schluß nicht zu kühn.

Der polynesische Häuptling Rata baut sein Boot mit Hilfe eines Reihers, dem er beistand, als er ihn mit einer Schlange kämpfend fand; die Vogelhilfe ist ein Zug, der in einer bestimmten, freilich weit abliegenden Gruppe europäischer Märchen wiederkehrt, den Märchen von der vergessenen Braut (Köhler, Kl. Schr. I 161ff.). Der Reiher ist dort durch einen Raben ersetzt.

Das von Frobenius beigebrachte Material ist nach verschiedenen Richtungen der Erweiterung fähig; seltsamerweise ist gerade Europa bei ihm zu kurz gekommen. Seit geraumer Zeit ist eine Sage aus Livland veröffentlicht, die die einfachen Elemente der Lucianerzählung enthält (F. Bienemann, Livländisches Sagenbuch S. 2). Ein Fischer in der Ostsee wird mitsamt seinem Boot von einem ungeheuren Wal verschlungen, zündet Feuer im Bauche des Tieres an und wird wieder ausgespieen. Ich weise noch auf eine weitere Erzählung hin, die einen Ausblick auf griechische Sage eröffnet; es ist ein Märchen der Angolaneger (Frob. S. 115). Der Held, Sudika Mbambi mit Namen, wandert in die Unterwelt und fordert von dem Unterweltsbeherrscher dessen Tochter zur Frau. Er soll sie sich durch Lösung verschiedener Aufgaben verdienen; darunter figuriert der Kampf mit einem Ungeheuer, dessen (Drachen-)Köpfe auf einem Felde hervorwachsen. Die letzte Aufgabe ist, den großen „Krokodilfisch" zu töten, der die Schweine und Ziegen des Unterweltsherrn gefangen hat. Bei diesem Abenteuer wird Sudika von dem Fische verschlungen, aber durch seinen jüngeren Bruder aus dem Bauche des Tieres befreit und wieder belebt. Hierzu stimmt in vielen Punkten ein finnisches Märchen (bei Emmy Schreck, S. 3 ff.) von dem Schmied Ilmarinen, der übers Meer fährt, um die Tochter des Teufelskönigs zu gewinnen. Ilmarinen pflügt ein Schlangenfeld, er hat einen Kampf mit einem Seeungeheuer, das den Brautschatz der schönen Katrin in seinem Besitz verwahrt. Er wird verschlungen, befreit sich aber aus dem Magen des Fisches, indem er einen eisernen Vogel anfertigt, der jenem die Eingeweide zerreißt. Ich weise noch einmal (vgl. Das Jenseits im Mythos der Hellenen S. 65 ff.) darauf hin, daß griechische Legende Ähnliches von Jason auf Kolchis berichtete. Ehe er die Medeia und das goldene Vlies gewann, ward er von der schatzhütenden Schlange verschlungen, aber, wahrscheinlich durch das Eingreifen der Athene, wieder ans Licht gerettet. Dem Helden Jason war auch die Aufgabe gestellt, mit Hilfe von feuer-

schnaubenden Stieren ein Feld zu pflügen und Schlangenzähne zu säen, aus denen in diesem Fall gewappnete Männer hervorwachsen.

Ich möchte weiterhin auf ein ungarisches Märchen aufmerksam machen, das eine eigenartige Version der weitverbreiteten Legende enthält. Es ist durch Wlislocki (Volksglaube und relig. Brauch der Magyaren S. 54) nach der Sammlung Kalmanys übersetzt und darum besonders lehrreich, weil es unverfälschte Mythologie gibt. Sonne, Mond und Stern, die drei Töchter eines Königs, sind von drei Drachen geraubt worden. Drei Brüder der Prinzessinnen ziehen aus, ihre Schwestern zu befreien. Als der siebenköpfige Drache erschlagen ward, da wurden daheim die Sterne sichtbar, nach dem Tode des neunköpfigen leuchtete der Mond, nach dem Tode des elfköpfigen schien wieder die Sonne. Das Folgende gebe ich wörtlich: 'Sie gingen nun heimwärts; die Sonne folgte ihnen nach; sie kamen hin zum Monde, zu ihrer mittleren Schwester; auch die ging nun mit ihnen; hierauf gingen sie zur Sternenmaid, und auch diese folgte ihnen nach. Als sie weiter gingen, sprach zu ihnen der Älteste, Janos: „Geht nur weiter, ich komme bald nach!“ Er ging in eine Steinburg hinein und suchte dort einen Schmied auf, bei dem er einen Topf voll Blei schmelzen ließ. Dort stand außerhalb der Steinmauer eine Hexe; Janos aber befand sich innerhalb. Sprach zu ihm die Hexe: „Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Halse sehe.“ Er räumte die Steine weg. Nun sprach die Hexe: „Ich möchte, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zum Gürtel sehe.“ Nun räumte Janos bis zu seinem Gürtel die Steine weg und hielt den Topf voll geschmolzenem Blei in der Hand hinter sich versteckt. Sprach zu ihm die alte Hexe: „Ich möchte gerne, daß du die Steine so weit wegräumst, daß ich dich bis zur Sohle sehe.“ Er räumte sie weg. Sprach nun zu ihm die Hexe: „Jetzt verschlinge ich dich, weil du meine Söhne getötet hast!“ — „Nun also“, versetzte Janos, „sperr auf dein Maul, damit

ich hineinspringe!“ Sie öffnete ihr Maul, und Janos warf ihr den Topf voll siedendem Blei in den Rachen. Die alte Hexe verreckte.’ Der eigentümliche Schluß hat in der verwandten Literatur seine Analogien. Auch in einer Erzählung von Westneuguinea (Frob. S. 70 vgl. S. 149) wird der Held von der Schlange nicht verschlungen, sondern wirft ihr in den geöffneten Rachen erhitzte Steine, die verschluckt werden und die Schlange töten. Gewiß ist das Motiv des Feueranzündens im Inneren ursprünglicher. Mit dem ungarischen Märchen verwandt ist ein russisches von Iwan Kuhsohn dem Sturmritter (aus Afanassjews Sammlung jetzt zugänglich in der Übersetzung von A. Meyer, Wien 1906 Bd. I Nr. 27). Drei Drachen werden erschlagen; ihre Mutter, die Hexe, verwandelt sich in ein Schwein und verschlingt von den drei Brüdern zweie; da nimmt der dritte das Schwein bei beiden Ohren — ‘es räusperte sich und beide Brüder sprangen heraus’. Eine Dublette hierzu ist Nr. 32 (Der Soldat und der Teufel); die Schwester der drei Drachen in Löwengestalt verschluckt einen Bruder, wird jedoch gezwungen, ihn wieder auszuspeien.

Es handelt sich um Fragen, über die das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Eine, wenngleich bescheidene Vermehrung des Materials dürfte da nicht unwillkommen sein. Neues strömt immerfort hinzu. In den eben durch Kunos veröffentlichten Türkischen Volksmärchen aus Stambul (Leyden 1905) erzählt gleich das zweite (S. 3 ff.) von einer Sultanin, die im Bauche eines Fisches gar einem Knaben das Leben gibt. Der Fisch wird gefangen und aufgeschlitzt, wie im indischen Märchen. „Und was erblickt der Padischah? Seine Gattin im Fischmagen, eine goldene Trinkschale in der Hand, silberne Schuhe an beiden Füßen, in den Armen einen kleinen Sohn haltend.“ Unter den Märchen der Südslaven (Krauß I S. 291 ff.) findet sich eine ähnliche Erzählung, die dennoch originale Züge enthält. Denn die junge Frau verwandelt sich in einen Vogel, den ‘der große Fisch’ verschluckt; man fängt den Fisch, öffnet seinen Leib und findet die Gräfin noch am Leben.

St. Lucia, auf germanischem Boden

Von **M. Höfler** in Bad Tölz.

St. Lucia († 300) wird am 13. Dezember gefeiert. Ihr Name (lucens = leuchtend) wurde maßgebend für diese Tageswahl; denn seit Karl d. Gr. hat der 12. Dezember den Namen St. Luciennacht, und diese entsprach im Volksbrauche der später fallenden Perchtennacht; von da ab begann, weil diese nach früherer Annahme die längste Nacht war, die Sonne wieder länger zu leuchten [vgl. altsächs. thiu berhta sunna = sol lucens (Heliand); und ahd. giperahta naht = die leuchtende Nacht].

Als Licht bringender Tag [Lucifer] hatte durch Volksetymologie auch dieser Heiligentag bzw. die h. Lucia Beziehung zum Augenlichte wie die auf den gleichen Tag fallende St. Ottilia[1]; sie wurde zur Patronin der Blinden; sie trägt zwei ausgestochene Augen in einer Schale oder hält eine leuchtende Lampe in der Hand; nach der Volkslegende war sie blind geboren; in Oberitalien (Colle de S. Lucia) werden vor ihrem Bilde und am dort befindlichen Kirchenbrunnen mittelst zweier, in letzterem angefeuchteter und mit verschiedenen seidenen Bändern umwickelter, ca. ½ m langer Holzstäbe die kranken Augen berührt. „St. Lucienschein“ heißt auch das Triefauge. Ihre volksmedizinische Wertschätzung ergibt sich auch durch ihr Patronat für weibliche Blutflüsse; auch das Lucianskraut (Arnica montana) hat wohl Beziehung zur St. Lucia, ebenso

[1] Hammarstedt, Lussi 23 bringt das schwedische Blindebock- und das deutsche Blindekuhspiel in Beziehung zu dem Runenkalender, der für St. Luciatag ein blindes Tierhaupt als Tageszeichen hat.

das Lucienholz (Prunus padus), worunter man allerdings ursprünglich Prunus Mahaleb verstand, die am Minoritenkloster St. Lucie bei Michél ihren Standort hatte. Wie die in der Mittwinterzeit besonders gefeierte Perchta wurde die h. Lucie auch die „Spinnerin“ genannt und ist sie in den Niederlanden Patronin der Weber (Volkskunde, Tijdschrift voor nederlandsche Folklore 1901. 25); wie Frau Perchta oder Frau Fasten, so erhebt sich „Frau Lutze“ als Kalenderheilige aus dem Schwarme der in der längsten Nacht umziehenden Geister. Das St. Lucienkreuz, in Weidenrinden geschnitten, vertreibt die Geisterschar. Um diese Zeit war im 15. Jahrhundert der Aderlaß als Krankheit-Prophylaxis üblich; die alten Leute ließen sich am St. Lucienabend an den Schienbeinen zur Ader, während man die jungen Leute am Mittwoch, Donnerstag und Freitag nach Lucie an der Frauenader „mittelte“ (ein von der Medianader übertragener terminus technicus der Aderlasser) oder mit Pillen arzeneite. Solche Aderlaßtage haben sehr häufig Beziehung zu althergebrachten Kultzeiten, in denen man die Krankheitsdämonen besonders scheute und zu vertreiben suchte (siehe Archiv f. Relig.-W. II 95); solche Tage waren nach römischem Vorbilde u. a. die Solstitien. Mit St. Lucientag begann im 14. Jahrhundert die Winterzeit, welche bis St. Gertraudstag nach den Kalendermachern dauerte; damit erklärt sich auch, daß im germanischen Norden, z. B. in Västmanland, St. Lucientag als lilla jul = kleine Jul-Zeit bezeichnet wurde; nach E. Hammarstedt (Omen fornordisk arstredelning 251 und Lussi 11) heißt die Luciennacht beim schwedischen Landvolke modernatten (= Mutternacht) als Erzeugerin der kommenden Jahresnächte, eine Bezeichnung, die sonst der Julzeit zukommt und schon im Angelsächsischen (módra-niht) für die Weihnacht oder Mittwinternacht galt. Noch bei Hans Sachs (1612) „bringt Lucia die längsten Nacht“ (Schmeller, Bayerisches Wörterbuch[2] I 1550); diese Zeit war wegen des Schwarmes der Dunkel-Elben sehr gefürchtet.

Nach den Niederlausitzer Mitteilungen V (1898) 66 und E. H. Meyer (Volkskunde 252) sind auch noch in Deutschland die Hexen am St. Lucientage sehr rührig und schreibt man zum Schutze vor demselben Kreuze über die Stalltüren, wie sonst am h. Dreikönigstage die Zeichen: + C + M + B.

Praetorius (1668) schreibt in seinem Blocksberg 513: „man lieset von den Teuffeln und Gespensten ingemein, daß sie vor allen andern Zeiten heuffig verspüret werden am Tage oder Feste ... Luciae.“ Olaus Worm (1643) spottet über diese lange Nacht; sie soll so lange währen, daß die Ochsen aus Hunger zuweilen an ihren eigenen Klauen nagen.

Nach J. Colers Calendarium perpetuum oeconomicum (1613) war St. Lucienfest ein Solstitium der Winterzeit (vgl. auch W. Mannhardt, Wald- und Feldkulte II 186).

St. Luciennacht hat also die Bedeutung eines Vorabends vor einem neubeginnenden Jahre; die schwedische Lucienbraut (lussibrud, auch lussi genannt), welche am Lucienabend mit einem glänzenden Lichterkranze am Haupte von Gehöft zu Gehöft zieht, ist nur eine Personifikation des kommenden Jahres. Als Neujahrstagsgebräuche sind demnach auch die Volksgebräuche des St. Lucientages aufzufassen. Der Seelenkult mit der Speisung der unterirdischen Wesen oder der Verstorbenen muß sich dann ebenso bemerkbar machen; derselbe verlangte eine feste Bindung an die hergebrachte Speiseordnung; wer sich gegen letztere vergeht, dem schneidet die Perchta zur Strafe den Leib auf; deshalb ist auch „Frau Luz“ wie diese eine Bauchaufschneiderin (Grimm Mytholog.² 1212). Diese Seelenspeisung verlangt gewisse Opferspeisen und -Getränke; die schwedische weißgekleidete Lucienbraut trägt in den Händen einen Napf mit starkem Bier (öl), den sie, mit dem Lichterkranze auf dem Haupte, ins Haus trägt; so erscheint auch an den Quatemberfasten (16. Dezember) noch heute im Kloster Lüne (gegenwärtig ein sog. Damenstift) ein weißgekleidetes Mädchen, welches in einer uralten Schale eine Kaltschale oder

Weinsuppe dem Pastor im Auftrage der Äbtissin übergibt; hier ist der Pastor, wie öfter, der Empfänger des üblichen Seelenopfers. Je reichlicher diese Seelenspeisung ausfällt — plenius inde recreantur mortui; so sagen auch die schwedischen Bauern: „så öfverflödigt man firade lussi-högtiden, så ymnigt skulle det nya året blifva“ (Hammarstedt, Svenska Folket 478 in Sveriges Rike III 6 und Lussi 15). Auch in Deutschland gab es darum eine „verfressene, versoffene Luzei“, und der Altbayer kennt ebenfalls eine „Bier- und Branntwein-Lutzl“ An dieses nächtliche Seelenopfer erinnert auch der schwedische „Lucienbissen“ (Lusse-biten, Lucie-betan), gebratener Speck begleitet mit einem Trunke Branntwein und mit Brot, welcher Imbiß [wie in Süddeutschland die weihnächtlichen Mettenwürste oder der Julgalt in Schweden] in der Luciennacht 1—2 Uhr an alle Hauspersonen als erste Mahlzeit verteilt wird, worauf sich letztere wieder zu Bett legen. An diesen fleischlichen und vegetabilischen Imbiß der Schweden erinnert anderseits wieder der um zwei Tage früher, am 11. Dezember beim Kloster Kremsmünster in Oberösterreich gefeierte sog. Gespendt- oder Karnisseltag, welcher angeblich der Stiftungstag des Klosters sein soll, der aber historisch nicht über das 14. Jahrhundert hinausgeht. Der Name des Tages [carnis scil. dies, daraus Carnissel, wie Laetizl aus laetitium], seine Bezeichnung als „Spendetag“, der ganze Brauch, seine zeitliche Koinzidenz mit dem Lucientage und der längsten Nacht sprechen für einen Seelenkulttag, der mit üppiger Fleischverzehrung einherging, welche als eine Art Agape funeralis mitten in der christlichen Adventfasten mit dem angeblichen Stiftungstage des Klosters in Zusammenhang gebracht wurde und als klösterliche Fleisch- und Brotspende fortlebte. Zur Zeit der Gründung von Kremsmünster 777 durch den Bayernherzog Thassilo galt die nachfolgende längste Nacht als Winterbeginn, der sicher mit einem althergebrachten Totenkulte oder einer Seelenspeisung verbunden war. Pfarrer Hansjacob (Letzte Fahrten 1902. S. 205) schreibt

darüber: Bis 1773 bekam jede Person ein halbes Pfund Ochsenfleisch und ein zweipfündiges schwarzes Laibl (dessen primitive Farbe schon für Seelenkult spricht; siehe Spendebrot bei Sterbefällen im Globus, Band LXXX 1901, S. 91, und Allerseelentagsgebäcke in Beilage zur Allgem. Ztg. 271. 1901. 25. Nov.); zwischen 15—30000 Menschen wallten alljährlich am Karnisseltag dem Stifte zu, wo im äußeren Klosterhofe die Spendung vor sich ging; die Brotverteilung allein dauerte von 12 bis 4—5 Uhr; auch die Nachbarklöster (jüngerer Gründungszeit) bekamen an diesem Fleischtage eine Spende, so z. B. die Kapuziner in Wels zwei Ochsenhäute zu Sandalen; am eigentlichen Stiftertage, dem 11. Dezember, wurden die Schulmeister, die Hofmaier, die Totengräber aller Stiftspfarreien gespeist; jeder Gast an der Prälatentafel erhielt an diesem Tage einen Laib Brot und ein sog. „Tafelstück" Fleisch im Gewicht von fünf Pfund, jeder Mönch Brot und vier Pfund Fleisch, jeder Student Brot und zwei Pfund Fleisch und ähnlich jeder Klosterdiener und Beamte, je nach seiner Stellung; ging Fleisch oder Brot aus, so wurde die Entgeltung oder Vergütung in Geld geleistet. Der ganze klösterliche Brauch entspricht sicher mehr einer Gildenfeier aus heidnischer Zeit als einem christlichen Stiftungsfeste. Im schwedischen Värmland besteht in bezug auf das St. Lucienfest mit seiner überreichen Verpflegung die alte Sage, daß in längst verflossenen Zeiten bei einer schweren Hungersnot eine Frau namens Lucia sich in Lichtgestalt auf einem Schiffe bei Vänern geoffenbart habe; mit diesem Schiffe, welches beladen war mit Fleisch und Bier, soll sie von Strand zu Strand gefahren sein, um ihre Güter an die Bedürftigen zu verteilen, und seitdem sei es zu ihrem Andenken und zu ihrer Ehre, daß man den Lucientag mit Essen und Trinken feiere (Hammarstedt, Lussi 5). Die Übereinstimmung mit der Legende des h. Nikolaus (6. Dezember) ist noch größer in der anderen, ebenfalls aus Schwedisch-Värmland stammenden Sage, wonach ein reicher Spanier namens Lucian nach Schweden, wo eine

Hungersnot herrschte, mit einer Schiffslast voll Getreide gefahren sei, und daß man seitdem ihm zu Ehren den Lucientag feiere (l. c. 6).

Sicherlich mußte der Kirche viel daran liegen, diese Freßgelage an den mit einer Totenfeier oder mit einem Seelenkulte verbundenen Volksfesten in mildere Bahnen zu leiten und durch Bußordnungen dem orgienartigen Treiben entgegen zu wirken.

Als ein solches Mittel dienten die Fastengebote einerseits und die Umwandlung der Fleischgerichte in symbolisierende Gebildbrote. Es kann uns darum nicht wundern, wenn wir bei den viel später christianisierten Nordgermanen das Opfer- oder Spendefleisch, oder wie der Tiroler sagt, das „schlachtige Stuck" dieser St. Lucienzeit in ein das tierische Schienbein nachahmendes Gebildbrot, das St. Lucienbrot, verwandelt sehen, welches mit der mehrfachen Verlegung des Neujahrsfestes auch auf diese verschiedenen Neujahrstage sich übertrug; Volkssitte und Volksbrauch sind viel hartnäckiger, als man für gewöhnlich glaubt; auch die christliche Kirche mußte sich dem Hergebrachten anbequemen, und sie verstand es, auch unter Schonung der Rechte und Pflichten, das rohe heidnische Festgelage unter andere Formen zu bringen. Wir haben schon in der Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 1903 S. 436 über das schwedische Julbrot und Lucienbrot gesprochen und dort auf Grund zahlreicher Parallelgebäcke dasselbe den sog. Knaufgebäcken zugereiht, welche ihren Urtypus im tierischen Schienbeine haben, und welche meistens ein Neujahrsgebäck sind; so verwandelte sich das „Stück" (verteilter Fleischimbiß) in eine Fastenspeise, in ein Knochengebäck mit je zwei oberen bzw. unteren Condylenknäufen und mit einer rundlichen mittleren, dem Fleischbrote entsprechenden Verdickung. Dieses Gebildbrot der nordischen Julzeit heißt dort nicht bloß Lussibröd, sondern auch Döfvelskatt (= Teufelskatze); letzterer Name entspricht dem holsteinischen Düvkater (= Teufelskater), einem

Gebäcke, das in Friedrichstadt in Holstein zur Nikolauszeit hergestellt wird. Von Holländern etwa 1620 bei ihrer Niederlassung dort eingeführt, hat es sich seitdem dort erhalten und gelangte auch als Teufelskatze zu den Schweden in Göteborg; Julkuse (= Julkalb), Teufelskatze und Teufelskater haben als Gebäcke oder Gebildbrote den gleichen Typus, nämlich, wie schon erwähnt, den des tierischen Schienbeins, d. h. des ausgeschlachteten Fleischopferstückes. Über die Deutung der Namen Teufelskatze haben wir uns schon an der erwähnten Stelle (Zeitschr. d. V. f. Volksk. 1903 S. 436 ff.) ausgesprochen und verweisen auf letztere, um Wiederholungen zu vermeiden.

Auch in Niederbayern ist der St. Lucientag ein etwas abgeblaßter Bauernfeiertag; denn nach Schlicht (Bayerisch Land 521) gibt es an demselben sog. Weizennudel (aus feinerem, besseren Mehle) und sog. Eierwacker, eine aus Semmelschnitten, Milchkäse, Gewürz und Eiern verfertigte Mehlspeise, zu der die Dirne die Ingredienzen sammelt oder zusammenträgt, also eine Art „Zemede“, wie sie das Sippen- oder Gildenopfer vorstellt, welches an Seelenkulttagen üblich war. In Norwegen waren die Luciennächte gefürchtet, weil an ihnen die Toten einander trafen, die als wilde Jagd „jolareiden“ (Julreiten) dahinsausen und Menschen mit sich nehmen; um sich vor diesem Seelen- oder Totenzuge zu schützen, schüttete man dort Julbier über Bäume aus, weil diese Gespensterwesen nach diesem Tranke besonders gelüstig wären.

In Böhmen hat St. Lucie sogar deutliche Beziehung zu den drei Schicksalsfrauen. E. H. Meyer (Wuttke[3] S. 177) bringt diese drei Töchter der h. Lucia, wovon die erste spann, die zweite aufwickelte, die dritte „weifte“, in Zusammenhang mit den drei Nornen der Frigg; ihr Auftreten und ihre Verbindung mit St. Lucia entsprang der Bedeutung des Kalendertages der letzteren, der als Winterbeginn ein germanischer Neujahrstag war; sonst erscheinen die drei Schicksalsfrauen

hauptsächlich am h. Dreikönigstage (6. Januar = Großneujahr des Mittelalters).

Dieser für das Schicksal des kommenden Jahres so wichtige Tag macht sich auch im schwedischen Volksglauben bemerkbar; denn nach der öfters schon erwähnten Quelle (E. Hammarstedt, Lussi 11) macht man dort in der Luciennacht den årsgång (Jahresgang) nüchtern und vollständig schweigend zu einem Kreuzweg, um Offenbarungen für das zukünftige Jahr hier zu erhalten. Im schwedischen Småland werden fünf bis sechs Los- oder Wahrsagenächte angenommen, und unter diesen ist die Luciennacht die vornehmste. Lucie, die holde, wird vom schwedischen und dänischen Mädchen angerufen, daß sie es wissen mache, wessen Bett es soll breiten, wessen Kind es soll tragen, wessen Schätzlein es soll sein, in wessen Armen es soll ausschlafen. Analoges findet sich in Deutschland in der Andreas- und Thomasnacht.

Diese Neujahrstagrolle kennzeichnet sich auch durch ungarische und kroatische Volksgebräuche. In Hód-Mező-Vásárhely bäckt man am St. Lucientage für jedes Familienmitglied je einen Kuchen und steckt (als Symbol des Seelenopfers) eine Hahnenfeder (pars pro toto) in jeden hinein; wessen Feder dann im Backofen verbrennt, der muß im kommenden Jahre sterben (Zeitschr. d. V. f. Volksk. 1894. 310). Wie in Deutschland auf Weihnachten (im Norden in der Julzeit) oder am modernen Neujahr, so erhält in Ungarn auch das mit dem Menschen symbiotische Haustier in der Luciennacht Brot (und in Ungarn auch Knoblauch) zu fressen (l. eod. 309), um des Segens der Kultzeit teilhaftig zu werden. In anderen Gegenden Ungarns soll man (vielleicht als christlichen Gegensatz zum heidnischen Brauche) am St. Lucientage überhaupt kein Brot backen, sonst mißrät es (l. eod. 310). Die Kroaten backen für Mensch und Tier gerade an diesem Tage Maiskuchen, damit ihnen der Biß wütender Hunde nicht schade, eine Art Hubertusbrot, das dem Seelenkulte und der Prophy-

laxis vor Krankheitsdämonen entsprang [Ethnolog. Mitteilungen aus Ungarn IV (1895) 173].

Wir haben demnach in dem St. Lucientage ein Beispiel, wie gewisse mythologische und religiöse Vorstellungen des Volkes sich hartnäckig an die mit dem Toten- oder Seelenkulte zusammenhängenden Zeitperioden des Jahres haften. Zur Zeit des niedersten Sonnenstandes schwärmen in der längsten Nacht des Jahres die Seelengeister, deren weibliche Anführerin (in Begleitung der drei Schicksalsfrauen) zur Personifikation des betreffenden Tages wird; die römisch-christliche Heilige Lucia tritt durch ihren Namen an die Stelle einer einheimischen Dämonenanführerin; sie übernimmt damit auch fast alle Seiten dieses Wesens, ohne aber so fest zu haften wie dieses. Perchta und St. Lucia decken sich nahezu ganz im Volksglauben auf germanischem Boden.

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert werden.

2 Indonesien

Von Dr. **H. H. Juynboll** in Leiden

Borneo

Nachdem Dr. A. W. Nieuwenhuis 1900 in holländischer Sprache sein bekanntes Buch „In Centraal Borneo“ herausgegeben hatte, ließ er 1904 den ersten Teil der Ergebnisse seiner Reisen in den Jahren 1894, 1896—1897 und 1898—1900 unter dem Titel „Quer durch Borneo“ in deutscher Sprache erscheinen. Auch in diesem neuen Buche sind, wie in dem vorigen, die religiösen Vorstellungen der Bewohner Zentral-Borneos ziemlich ausführlich behandelt. Zum Beweise, daß die Bahau sich selbst nur graduell von den Pflanzen, Tieren und Gesteinen ihrer Umgebung verschieden vorkommen, er-

wähnt der Autor, daß dieselben nicht nur sich selbst, sondern auch allen belebten und unbelebten Wesen den Besitz von Seelen *(bruwā)* zuschreiben (S. 96). Die Meinung, alles in der Natur besitze eine Seele, ist bekanntlich eines der beiden Hauptdogmen des Animismus. Die Bahau fürchten aber diese Seelen nicht so sehr als die Geister *(tò)*, die Donner, Blitz, Regen und Wind verursachen. Der Name derselben ist allgemein malaio-polynesisch, wie aus den verwandten Sprachen (z. B. Mal. *hantu*, Mentawei, Ceram, Ambon, Timor, Sumbawa *nitu*, Tagal. *anito* usw.) ersichtlich ist. Zur Vertreibung dieser *tò* gebrauchen die Bahau dieselben Mittel, die auch den Menschen Angst und Abscheu einflößen, z. B. Schwerthiebe, das Zeigen von Schädeln usw. Die Donnergeister *(tò bĕlarè)* sollen denjenigen, die über Tiere lachen, den Hals umdrehen. Während die gewöhnlichen Leute die *tò* als die Urheber ihrer Freuden und Leiden betrachten, meinen die Häuptlinge und Priester, die *tò* seien nur Werkzeuge des obersten Gottes, der *Tamei Tingei* = „unser hoher Vater“ genannt wird. Dieser lebt mit seiner Gemahlin *Uniang Tĕnangan* über allen anderen Regionen. Unter ihm stehen: *Djājā Hipui*, die Beherrscherin der guten Geister, vermählt mit *Howong Hwān*. Sie bewohnt den *Apu Lagān* oder die gute Geisterwelt. Unterhalb dieser findet sich die *Apu Kĕsiò*, von den Seelen der Verstorbenen bewohnt. Dann folgt die Erde und schließlich die Unterwelt, bewohnt von *Amei Awi* und dessen Gemahlin *Buring Unè*, welche die Erde und den Ackerbau beherrschen.

Tamei Tingei beherrscht das Lebenslos der Menschen. Er ist allwissend und straft und belohnt die Menschen.

Djājā Hipui lebte einst als menschliches Weib auf Erden und ist erst später nach dem *Apu Lagan* gezogen, nachdem ihr Sohn *Tĕkwan* im *Lirong*-Fluß ertrunken war. Sie greift auch in das Lebenslos der Menschen ein.

Die guten Geister des *Apu Lagan* beseelen die Priester, die Tätowierkünstler, Hirschhornschnitzer und Schmiede. Die

Bahau stellen sich die bösen *(djă-ăk)* Geister *(tò)* als menschenähnliche Wesen mit großen, dicken Leibern, riesigen Augen in großen Köpfen und schweren Hauern vor. Die den Donner und Blitz verursachenden *tò bĕlarè* sollen die Bäume auseinanderreißen können.

Man meint, daß die bösen Geister stark bewachsene Berge, dunkle Waldgebiete und Felshöhlen bewohnen, weshalb man mit Steinen und Holzstücken nach ihnen wirft. Als Abschreckungsmittel für böse Geister dienen Figuren mit übertrieben großen Genitalien oder bloß Genitalien, weil der Anblick dieser eine abschreckende Wirkung auf die bösen Geister übt. Auch einzelne Pflanzen, Zähne verschiedener Tierarten (z. B. Hunde, Wildkatzen, Bären, Panther) und Steine werden zu demselben Zweck angewandt.

Die bösen *tò* haben für die Bahau mehr Interesse als die guten, weil die letzteren ja unschädlich sind.

Diejenigen, die gesündigt haben, sterben im Kampfe oder, wenn es Weiber sind, bei der Entbindung. Sie heißen dann *mătei djă-ăk*, d. h. eines schlechten Todes gestorben. Ihre Seelen gelangen nicht in den Himmel *Apu Kĕsio.*

Die guten Menschen aber sterben durch Krankheit eines schönen Todes *(mătei saju)*, und ihre Seelen gelangen nach *Apu Kĕsio.*

Die Bahau schreiben den Menschen, ihren Haustieren und einzelnen anderen Tieren den Besitz von zwei Seelen zu, den übrigen Tieren, Pflanzen und toten Objekten aber nur eine. Der Teil der Persönlichkeit, der zeitweise den Körper verlassen kann, heißt *bruwa* oder *mata kanan* (malaiisch = rechtes Auge), der zeitlebens im Körper bleibende Teil aber *toṇ luwā* oder *mata kiba* (mal. = linkes Auge). Hierbei ist zu bemerken, daß *kiba* nicht malaiisch ist, denn in dieser Sprache ist linker: *kiri*, im Javanischen aber: *kiwa.* Der *bruwa* liegt im Haupte des Menschen und entflieht diesem leicht in Gestalt eines Tieres: eines Fisches, Vogels oder einer Schlange.

Die Priesterinnen locken mit Hilfe der Geister aus dem *Apu Lagan* die *bruwa*, die den Menschen oft verläßt, wieder in den Körper zurück, indem sie z. B. ein schönes Stück Zeug auf das Haupt des Patienten legen usw.

Nach dem Tode zieht die *bruwa* nach *Apu Kĕsio* und später nach *Langit* (Himmel) *Mĕngun*, wo sie ewig fortlebt.

Weil die *bruwa* einen sehr gefahrvollen Weg zum *Apu Kĕsio* zurücklegen muß, werden dem Verstorbenen viele Sachen, die der Seele auf der Reise und später von Nutzen sein können, mitgegeben. Erst nachdem die Angehörigen die Trauer abgelegt haben, begibt die *bruwa* sich auf die Wanderung.

Wenn die *bruwa* über die Terrainschwierigkeiten, z. B. Wege von der Schärfe der Schwerter, nicht hinweg kommt, geht sie zugrunde. Die Verunglückten schlagen einen durch Schwerter, die während der Geburt gestorbenen Frauen und Kinder aber einen durch Gonge bezeichneten Weg ein, während die Guten nach dem *Apu Kĕsio* gehen. Die zweite Seele der Bahau, die *ton luwa*, verläßt den Körper erst nach dem Tode und bleibt dann auf dem Begräbnisplatze, bis sie zu einem bösen Geiste wird.

Weil die *ton luwa* in der Gestalt von Hirschen und grauen Affen erscheinen können, essen die Bahau diese Tiere ungern. Der Verfasser gibt zwei Erzählungen als Beweise, daß die *ton luwa* in Tieren sich aufhalten können.

Die Bahau unterscheiden die Haustiere, Hirsche, grauen Affen und Wildschweine, die nach ihrer Ansicht wie die Menschen zwei Seelen (*bruwa* und *ton luwa*) haben, von den übrigen Tieren, die nur eine Seele haben und die *tulăr lān* genannt werden.

Eine Erzählung, wie ein Weib sich in ein *bawui* (Wildschwein) verwandelt, erinnert an eine tompakĕwasche Fabel, von Ref. übersetzt in Bydr. T. L. Vk. 1895, S. 325—326.[1]

[1] Der Text ist herausgegeben von Jellesma in *Verh. Bat. Gen.* XLVII, S. 58.

Wenn die Bahau einen Panther *(kulè)* geschossen haben, werden Jäger, Hunde und Waffen mit Hühnerblut eingerieben, um ihre Seelen zu beruhigen, und müssen die Männer acht Tage lang sowohl tags als nachts baden.

Auch nachdem die Jäger ein Wildschwein erlegt haben, müssen sie acht Tage zu Hause bleiben, nach einer Bärenjagd aber nur sechs Tage.

Nach dem Bau eines Hauses tun die Kajan ein Jahr lang Buße, um die Seele der gefällten Bäume zu sühnen.

Bei den *Ulu-Ajar Dajaken* muß man sich sogar, nachdem ein Haus von wertvollem Eisenholz gebaut ist, drei Jahre lang verschiedener Leckerbissen enthalten.

Auch die Seelen des Täsembaumes *(Antiaris toxicaria Lesch.)* und des Kampferbaumes sind schwer zu befriedigen. Die Verehrung des Kampferbaumes erhellt übrigens aus der Kampfersprache, die viele Völker Indonesiens, auch Borneos gebrauchen müssen.[1]

Wie die Javanen und andere Malaio-Polynesier glauben auch die Dajaken Zentral-Borneos, der Reis sei beseelt. Diejenigen Gegenstände, die im Leben des Menschen eine wichtige Rolle gespielt haben, werden zu Lebzeiten gesammelt und nach dem Tode ihres Eigentümers in einem großen Packen *(lĕgen)* aufbewahrt.

Aus der Überzeugung, daß ihnen die guten Geister des *Apu Lagan* durch die Vermittelung von Tieren und durch auffallende Ereignisse den Willen und die Pläne Allvaters mitteilen, hat sich ein ausgebreitetes System von Vorzeichen entwickelt.

Die maßgebendsten Orakelvögel der Bahau sind der *hisit* oder *sit (Anthreptes malaccensis)* und der *tĕlandjang (Platilophus coronatus)*, bei den *Kĕnja*-Stämmen außerdem eine rote Trogonart *(Trogon elegans)* und ein brauner Falke *(Haliastur intermedia)*.

[1] Siehe betreffs der Malanau in Nord-Borneo: Furneß, *The home-life of Borneo head hunters.* S. 168.

Auch das Reh *(Cervulus muntjac)* und eine schwarze Schlange *(Doliophis bivirgatus Bor.)* sind wahrsagende Tiere.

Die Bahau haben ein System von Verbotsbestimmungen, das *pĕmāli* (Substantiv) und *lāli* (Adjektiv) heißt und mit dem polynesischen *tabu*, dem malaiischen *pĕmali* und *pantang* übereinstimmt. *Lāli* bedeutet „verboten“, aber auch „geweiht“, z. B. *haung lāli* ist ein Hut, der nur bei religiösen Zeremonien aufgesetzt werden darf. Alle Gegenstände, die überhaupt beim Gottesdienste gebraucht werden, heißen *pĕmāli.*

Wie fast alle Malaio-Polynesier haben auch die Bahau Personen, die ihrer Meinung nach der Geisterwelt näher stehen als die große Menge.

Diese Personen, die eine Vermittelung zwischen Volk und Geisterwelt übernehmen, heißen *dājung* (= singen). Ihre Hilfe wird bei bösen Träumen, Krankheit, Tod usw. angerufen, und sie spielen eine wichtige Rolle bei den Ackerbaufesten. Die *dājung* sind die Gebildeten und Weisen des Stammes.

Die Jüngeren der *dājung* werden zwei Jahre lang unterwiesen. In der Probezeit müssen sie Erde essen.

Der Verfasser beobachtete exaltierte Zustände der *dājung* nur in rudimentärer Form beim Neujahrsfeste.

Die junge *dājung* muß durch einen guten Geist beseelt werden, bevor sie ihr priesterliches Amt antreten kann. Bei den Bahau gehören die Frauen, die an Nervenkrankheiten wie Epilepsie leiden, nicht zu den *dājung*, wie dies sonst bei den meisten Indonesiern der Fall ist.

Selbstverständlich genießen die *dājung* große Achtung. Ihr sittliches Leben ist untadelhaft, also ganz verschieden von dem der *balian* und *basir* in Südost-Borneo.

Während ihrer Amtshandlungen bedienen sich die *dājung* einer besonderen, *dahaun tò* (Geistersprache) genannten älteren Sprache. Um mit der Geisterwelt in Verbindung zu treten, schlagen die Priesterinnen auf kupferne Becken. Die Hauptaufgaben der *dājung* sind erstens das Zurückholen der ent-

flohenen *bruwa* und das Geleiten *(antar)* derselben nach *Apu Kĕsiò;* zweitens die Vermittelung zwischen der Menschen- und der Geisterwelt bei dem Ackerbau.

Eine religiöse Handlung, die zum Zweck hat, die entflohene Seele zurückzulocken oder die beunruhigte Seele zum Bleiben zu bewegen, heißt bei den Bahau *mĕla.* Die *mĕla* fängt an mit einer Mahlzeit für die Geister sowie mit der Erzählung von Geschichten. Als Geistertrank dient Schweinsblut, auf Bananen- und Sawang-Blättern[1] aufgefangen. Die verirrte Seele des Patienten soll längs des *alān bruwa* (Seelenweg), einer Schnur mit Lockmitteln, aus dem *Apu Lagan* zurückkehren und wird dann in ein Körbchen mit Geisterspeise gesteckt. Nachdem die Seele in den Kopf des Kranken geblasen ist, wird sein Arm mit einer Speerspitze gestrichen, um die Seele in seinem Körper festzuhalten. Nach dem *mĕla* ist jede Arbeit den Hausbewohnern während eines Tages verboten, und ihre Wohnung ist *lāli.* Das Ei spielt als Opfer bei der *mĕla* und anderen Gelegenheiten eine wichtige Rolle.

Zur Anlockung der Geister werden ihnen Schweine, Hühner, Eier, Fische und Reis angeboten. Diese Opfergaben werden in kleine Rollen aus Bananenblättern *(kawit)*, die acht Lagen enthalten, gewickelt.

Vor der Reisernte (*ngĕlunò)* läßt jeder Bahau eine *mĕla* stattfinden, für die die Priesterin drei *pĕmāli* verfertigt, die der Verfasser auf Tafel 16 abgebildet hat. Jedes der Familienglieder ißt mit einem hölzernen Spatel *(aò lāli)* ein paar Reiskörner der neuen Ernte und trinkt mit einem Kürbislöffel *(tuhè lāli)* etwas Wasser vor dem Beginn der Festmahlzeit.

Wenn der Reis zuerst in die Scheune eingebracht wird, werden wieder verschiedene *pĕmāli* verwendet, um die Reis-

---

[1] Die Sawang-Pflanze *(Cordyline javanica Bl. β)* spielt nicht nur in Zentral- und Südost-Borneo (siehe z. B. Schwaner, *Borneo*, II, 27, 120), sondern auch in der *Minahasa,* wo sie *tawaang* heißt, eine bedeutende Rolle.

seelen anzulocken, aufzufangen und aufzubewahren. Hierzu gehören z. B. ein Schöpfnetz *(hiköp bulit)* in *Tandjong kuda* und ein Leiter *(sān lāli)* bei den *Ma-Suling*.

Nicht nur die Seelen des augenblicklich vorhandenen Reises, sondern auch die des auf den Boden gefallenen oder gefressenen Reises sucht man durch *pĕmāli* zu erhalten. Auch um die erzürnten Reisseelen der bereits gefüllten Scheune zu beruhigen, wird ein *pĕmāli* gebracht. Wenn eine neue Ernte beginnt, werden die gebrauchten *pĕmāli* durch andere ersetzt. Auch beim Anfang des Reisschnittes werden die Geister durch Eßwaren und Wasser günstig gestimmt. Bei dem Saat- und Neujahrsfest werden die Götter *Tamei Tingei* und *Djājā Hipui* verehrt, für die ein besonderes *pĕmāli* von den *dājung* verfertigt wird.

Wir können hier auf die verschiedenen *pĕmāli* nicht näher eingehen, die vom Verfasser ausführlich beschrieben und abgebildet sind.

Die Besorgnis um die Ruhe ihrer Seelen beherrscht das Tun und Lassen der Bahau während ihres ganzen Lebens. Die meisten Mitteilungen über die religiösen Vorstellungen der *Kajan* am *Mĕndalam* verdankt der Verfasser der Oberpriesterin von *Tandjong Karang*, *Usun* genannt.

Nieuwenhuis schließt seine Abhandlung über die Religion Zentral-Borneos mit einer Schöpfungsgeschichte der *Mĕndalam Kajan*, aus der erhellt, wie sie sich vorstellen, die Menschen seien erst allmählich zu ihrer jetzigen Vollkommenheit gelangt: aus der Vereinigung eines Schwertgriffes und eines Weberschiffchens soll ein menschenähnliches Wesen hervorgegangen sein ohne Arme und Beine, das sich nur schiebend vorwärts bewegen konnte. Ihre Nachkommen konnten nur sitzen, und erst später entstanden richtige Menschen, deren Tochter mit ihren Armen den Himmel berühren konnte. Erst als die Menschen Fische gegessen hatten, begannen sie zu sprechen.

Dies ist hauptsächlich der Inhalt der Kapitel V und VI. Außerdem findet man im Buche zerstreut noch viele Mitteilungen über die Religion der Bewohner Zentral-Borneos.

In den Bydragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7e volgr. II (1904), S. 532—546 verfolgt M. C. Schadee seine Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. In § 24 ergänzt er die Mitteilungen von Wilken und Ling Roth[1] über die Oniromancie, indem er verschiedene Träume nebst ihrer Deutung erwähnt. Wie Nieuwenhuis (siehe oben) behandelt auch Schadee die Tierorakel, nach einer Notiz des malaiischen Häuptlings in Darit über die Vögelorakel der *Mĕnjuke*-Dajaken, in malaiischem Text nebst holländischer Übersetzung. Wie in Zentral-Borneo und Kutei gehören auch in West-Borneo das *kidjang* und *kantjil* zu den Orakeltieren.

In § 28 sq. werden verschiedene Verbotsbestimmungen (Mal. *pantangan*) erwähnt, z. B. das Verbot, die Namen der Eltern und den eigenen Namen auszusprechen, dem man bekanntlich bei vielen Völkern begegnet, wie aus Andree's Ethnogr. Parallelen und Tylor's Researches in the Early history of mankind erhellt. Die *pantangan* über das Essen von Hirschfleisch sind örtlich verschieden. Auch in Kutei, Zentral-Celebes und Mindanao ist dieses Fleisch eine verbotene Speise.

Die Verfertigung von Matten und Reisblöcken, das Annehmen von Titeln, das Tragen von Masken und das Weben sind auch an einzelnen Orten West-Borneos verboten. In § 35 sq. behandelt der Verfasser die Theogonie. Der Hauptgott *Batara Guru* wird nicht verehrt. Die guten Geister, die bei den *Mĕnjukĕ*-Dajaken *djubata (=*Skr. *dewatâ)* heißen, sind sehr zahl-

---

[1] Wilken, *Het Shamanisme* und Ling Roth, *Natives of Sarawak and British North Borneo.*

reich. Die *Land*-Dajaken kennen außer den *djubata* die *dewa*, die natürlich auch hinduischen Ursprunges sind und die echt dajakische *Kamang*, deren Häuptling, *Trio* genannt, der Patron der Kopfjäger ist. *Trio* und die *Kamang* sind nicht nur im niederländischen, sondern auch im englischen Teil West-Borneos *(Sĕrawak)* bekannt.

In § 39 wird ein Talisman des Kopfjägers, *agit* genannt, aus Zähnen wilder Tiere bestehend, beschrieben. Zu den Geistern niedrigeren Ranges gehören die *pudjut* und der *Tajam*, die im *kaju ara* hausen, und *Mawing*, der in offenen Waldstellen vorzugsweise sich aufhält.

Wie fast überall in Indonesien werden auch in West-Borneo die *pontianak* (entstellt aus *patianak* = Kindertöter) gefürchtet. Dieselben versuchen, die Knaben und Männer der Genitalien zu berauben. Vor Hörnern sollen sie sich fürchten.

Schließlich werden noch die *hantu*, die in Zentral-Borneo *tò* heißen, der Blatterngeist, der *Hantu Apat*, der Reismangel und Hungersnot verursacht, und die *Hantu Alus* und *Serah*, denen resp. Krankheiten des Reises und Mäuseplage zugeschrieben werden, erwähnt.

In den Bydragen v. h. Kon. Inst. v. T. L. en Volkenk. 7ᵉ volgr. IV (1905), S. 489—513 findet sich die Fortsetzung von M. C. Schadee's Bydrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan. Das Mediumwesen (der Schamanismus) bildet den Gegenstand dieser Abhandlung. Zuerst gibt er in § 50, was seit Wilken's Monographie (in B. T. L. vk. 5ᵉ volgr. II) über Schamanismus in verschiedenen Gegenden West-Borneos (Ober-Kapuasgebiet, Sambas, Nanga Tĕbidah und Djĕlei) bekannt geworden ist durch die Abhandlungen von Tromp, Eilerts de Haan, Kühr und Barth. Bei den Landak- und Tajandajaken ist der Schamanismus von überwiegendem Interesse und mit allen

anderen Zeremonien und Bräuchen im Zyklus des Familienlebens innig verbunden.

Es gibt in Landak und Tajan zwei Hauptarten von Schamanismus, die *bĕrlĕnggang* und *babalian* genannt werden. Bei dem *bĕrlĕnggang* heißt das Medium *lĕnggang*. Es gehört zu den Medien, die Geister in sich aufnehmen *(bĕrsarung)*. Die *balian* aber (die Medien bei dem *babalian*) senden ihre Seele aus nach der Geisterwelt; das *bĕrsarung* besteht bei ihnen nicht.

Das *bĕrlĕnggang* ist eine malaiische Institution, das *babalian* aber (wie der Name andeutet) spezifisch dajakisch. Das erstere ist gebräuchlich bei den Malaien von Landak, bei einzelnen dajakischen Stämmen und auch wohl bei Chinesen aus Landak. In Tajan ist das *bĕrlĕnggang* vom mohammedanischen Panambahan verboten, weil es dem Islâm widerstreitet; es wird aber von den Malaien auch dort klandestin getrieben, und auch die dortigen Dajaken kennen es.

Lĕnggang bedeutet „schaukeln, sich hin und zurück bewegen". Wahrscheinlich ist dieser Name dem Medium gegeben wegen der schwebenden Bewegung beim einheimischen Tanz. Es ist aber auch möglich, daß die *lĕnggang* sich wirklich früher auf Schaukeln setzten, wie die landakischen *balian* und die sĕrawakschen *manang* noch jetzt tun. Gewöhnlich ist der Zweck des *bĕrlĕnggang* die Genesung eines Kranken.

Nach der Meinung der Dajaken werden Krankheiten verursacht, indem die Seele zeitweise den Körper verläßt und ein böser Dämon in den Körper gefahren ist. Diesen Dämon denkt man sich in der Gestalt von Steinchen, Tischgeräten, Skorpionen, Würmern usw.

Zur Genesung eines Kranken muß man dabei die eigene Seele in den Körper zurückbringen, den Dämon austreiben und die Gegenstände, die die Krankheit verursacht haben, aus dem Körper heraustreiben.

Man fängt an mit einem Opfer an die bösen Geister, aus verschiedenen Speisen (z. B. Huhn, Reis, Eiern, Gebäck und Bananen), Zigaretten und Betelpriemchen bestehend, in einem *tumpang* genannten Körbchen von jungen Kokosblättern vor dem Hause aufzuhängen. Nachher stellt man in der Mitte des Vorderzimmers einen künstlichen Baum auf, aus verschiedenen Bestandteilen, z. B. aus *simbar agong (platycerium alcicorne)* bestehend.

Derartige künstliche Bäume werden nicht nur in verschiedenen Gegenden Borneos (bei den *Mĕliau-*, *Djĕlai-* und *Kĕndawangan*-Dajaken in West-Borneo, den *Olon-Lowangan* in Südost-Borneo usw.), sondern auch bei den *Sakei* von Malakka gefunden. Dieser *taman* oder *kolam* genannte Baum wird verziert mit roten *papanggil*-Blumen, die in der Sprache des *lĕnggang: dara mĕnanggo'* (das fischende Mädchen), und den gelben *bunga lĕmas*, die *budjang mĕnambei* (der rufende Jüngling) genannt werden. Der Gipfel des *taman* wird von einer Ananasfrucht gebildet, die auch auf dem Giebel eines Hauses der Seelenstadt und als Gipfelverzierung eines Opferhäuschens für *Tempon Telon* sich findet. Um den Baum werden Teller mit Opferspeisen und über denselben ein Körbchen *(tumpang)* mit Speisen für die bösen, *hantu* genannten Geister aufgehängt.

Das Medium setzt sich auf den Boden in der Nähe des Baumes. Vor ihm stellt man einen Fächer, der in der Mediumsprache *lajar agong* (das große Segel) genannt wird, brennende Benzoë *(kĕmĕnjan)* und Sirih. Er überdeckt den Kopf mit einem Tuch *(slendang)*. Die Anwesenden singen unter Begleitung von Tamburinen *(rĕbana)* und *tawa'-tawa'* (Trommel) einen Gesang, dessen Text in § 59 erläutert wird.

Der Verfasser meint, die Vorstellungen der landakischen Media seien dem *Tiwah-* oder Totenfest der Olo Ngadju entlehnt. Infolge des Gesanges wird das Medium von *Mambang kuning* beseelt. Dieser Geist wird auch auf Malakka und in Sumatra

gefürchtet. Nach einem neuen Gesange sieht *Mambang kuning* in der Gestalt des Mediums in einem Steinchen Quarz *(batu panilu)*, wie das Los des Kranken ist. Auch eine *pinang*-Blüte und zwei Nadeln werden als Orakel zu diesem Zweck von ihm gebraucht. Nachdem *Mambang kuning* sich allmählich entfernt hat, fängt man wieder an zu singen, bis ein neuer, *Tjarang kĕmuning* genannter Geist in das Medium fährt. Später kommen noch zwei Geister nacheinander herab. Diese vier Geister werden die *radja* der *dewa* genannt. Sie werden angerufen, damit man die Hilfe der niedrigeren *dewa* erhalte, die jetzt herabsteigen. Jeder derselben wird mit einer besonderen Melodie, aber mit denselben Worten angerufen. Es gibt männliche und weibliche *dewa*.

Als der *Ana Radja Batu Bahara* genannte Geist in den *lĕnggang* gefahren ist, greift derselbe im *taman* die Seele *(sumangat)* des Kranken, fängt sie in einer Kokosnußschale und bringt sie, indem er bläst, in das Ohr des Kranken.

Der stumme, *si Awa* genannte Geist versteht am besten die Kunst, die Krankheit aus dem Körper des Patienten zu entfernen, indem er denselben reibt und massiert, damit die Stückchen Holz oder Stein, welche die Krankheit verursacht haben, heraustreten. Auch dabei wird wieder gesungen. Dieser *si Awa* ißt die unter dem *taman* stehenden Speisen, während andere *dewa* tanzen *(mĕnari)*. Die dabei gesungenen Lieder *(pantun)* werden in § 70 vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt. Das *bĕrlĕnggang* dauert eine oder zwei Nächte. Oft tut der Hausherr während des *bĕrlĕnggang* das Gelübde *(niat)*, er werde nach der Genesung des Patienten wieder *bĕrlĕnggang*. Dieser *bĕrlĕnggang bajar niat* besteht nur aus Singen *(mĕnjèni)* unter Begleitung von *rĕbana* und *tawa'-tawa'* und Tanzen *(mĕnari)*.

Bei dem Tanzen hält der *lĕnggang* selbst einen *slodang laut* genannten Nachen von der Hülle der Pinangblüte und eine andere Person einen hölzernen gelbgefärbten Nachen

(lantjing kuning) in der Hand. Diese stellen die Nachen dar, in denen die *dewa* sich nach der Menschenwelt begeben haben. Nachdem der *dewa* seinen Namen genannt hat, wird wieder ein Gesang gesungen, der vom Verfasser in Text und Übersetzung mitgeteilt wird. Die zwei Fahrzeuge und der Baum der Seelenstadt sind von Grabowsky als zu dem *Tiwah*-Fest der *Olo Ngadju* gehörig im Int. Arch. f. Ethnogr. Band II, Tafel VIII, Fig. 1 und 2 abgebildet. Auch der Name *dewa*, der natürlich dem Sanskrit entlehnt ist, kommt in Südost-Borneo vor, wie Hardeland in seinem Wörterbuch (s. v.) schon mitgeteilt hat.

[Fortsetzung und Schluß folgen im nächsten Heft: Sumatra, Celebes, Malakka, Luzon.]

---

3 Russische Volkskunde

Von **Ludwig Deubner** in Bonn

Die Berichte über russische Volkskunde müssen notwendig eine abgesonderte Stellung innerhalb der übrigen Berichte dieses Archivs einnehmen, denn es kommt bei ihnen weniger darauf an, eine knappe Übersicht und charakterisierende Urteile zu liefern, als vielmehr bei aller Knappheit möglichst genau den Inhalt der besprochenen Abhandlungen und Werke anzugeben. Dies erfordert der Umstand, daß die Hauptmasse der in Betracht kommenden Literatur in russischer Sprache verfaßt wird, deren Kenntnis nur bei einem verschwindend geringen Teile der Leser dieses Archivs vorausgesetzt werden darf. Ein bloßer Hinweis also und ein paar allgemeine Angaben würden doch ihren Zweck verfehlen, da der Leser nicht wie auf anderen Gebieten imstande ist, auf Grund der Hinweise selbst an die Quellen heranzutreten.

Die wichtigste russische Zeitschrift, die sich mit der Verarbeitung der russischen Volkskunde beschäftigt, ist die Etnografitscheskoje Obosrenije. Die Redaktion dieser Zeitschrift hat vor längerer Zeit eingewilligt, in Austausch mit dem Archiv zu treten, allein bisher ist dem Verlage des Archivs kein Heft der Etn. Obosr. zugegangen, so daß ein zusammenfassender Bericht noch nicht in Angriff genommen wurde. Dies (und der oben angedeutete Gesichtspunkt) soll erklären, warum im folgenden als erster Bericht die ausführliche Inhaltsangabe eines hervorragenden Werkes erscheint.

E. W. Anitschkoff, Das rituelle Frühlingslied im Westen und bei den Slaven. Teil I. Vom Ritus zum Lied.[1] St. Petersburg 1903. XXIX und 392 Seiten.

Teil II dieses Werkes führt den Titel „Vom Lied zur Poesie“. Die Zweiteilung ergab sich dem Verfasser aus der doppelten Fragestellung: 1. zu welchen Resultaten kann das Studium des volkstümlichen Frühlingsrituals den Religionshistoriker führen? 2. was gibt das mit dem Frühlingsritual verbundene Lied für die Literaturgeschichte aus und überhaupt für die Ästhetik? Der erste Teil zerfällt in drei Kapitel 1. Einleitung, 2. Empfang und Verehrung des Frühlings, 3. Das wirtschaftlich-religiöse Frühlingsritual. Vorausgeschickt ist eine reichhaltige Bibliographie.

Die Einleitung S. 1 bis 86 beschäftigt sich mit methodologischen Vorfragen. Der Verfasser betont die Wichtigkeit der vergleichenden Methone für folkloristische Studien und bedauert, daß gerade mit dem so reichen slawisch-russischen Material nach Grimm und Mannhardt sich außer den Österreichern kaum ein westeuropäischer Gelehrter befaßt habe. Auch unter den Slawen gäbe es nur zwei bis drei Gelehrte, die in Betracht kämen, an erster Stelle A. N. Wesselowski (dem auch das vorliegende Werk gewidmet ist). Ein Studium aber auch des westeuropäischen Volksliedes ohne Bekanntschaft mit den slawischen Literaturdenkmälern erscheint unmöglich. Der Bestand der westeuropäischen Volkslieder zerfällt in drei Teile: 1. von den Sammlern des XVIII. und XIX. Jahrhunderts aufgezeichnete oder zufällig gedruckte Lieder, 2. alte Lieder in Handschriften, Liederbüchern und Flugblättern des XV., XVI., XVII. Jahrhunderts, 3. anonyme Stücke, verstreut in mittelalterlichen Handschriften, wovon ein Teil auf Rechnung mittelalterlicher Dichter gesetzt werden kann. Eine der wichtigsten Fragen, die sich an diese Lieder knüpfen, ist ihr Verhältnis

[1] Весенняя обрядовая пѣсня на западѣ и у славянъ. Часть I. Отъ обряда къ пѣснѣ.

zur Kunstpoesie. Die Frage, was Literatur, was Volksgut, läßt sich nur durch Vergleichung mit unabhängigem Material entscheiden. Die gleiche Schwierigkeit der Scheidung entsteht angesichts der gegenwärtig gesungenen Lieder. Ein sicheres Kriterium bietet vor allem der Zusammenhang mit dem Ritus. G. Paris und Bielschowsky erkannten die Wichtigkeit des rituellen Liedes für die Geschichte der Poesie und versuchten die Rekonstruktion seiner ältesten Form. Die Ausscheidung der rituellen Lieder aus dem Liederbestand Westeuropas ist die erste Etappe in dem wissenschaftlichen Studium der Liederliteratur. Die dabei vorzunehmende Vergleichung mit den slawischen Liedern überträgt das Zentrum des Interesses nach dem Osten; denn hier ist das allgemeine Schema gegeben, zu dem der Westen nur einzelne Züge beisteuert.

Um die ursprüngliche Form eines Liedes wiederherzustellen, muß man untersuchen, zu welchem Ritus es gehört und welche Anwendung es in der rituellen Handlung fand. Mit dem Ritus ist die Symbolik des Liedes eng verbunden. Eben diese Symbolik, die im Westen oft kaum mehr vernehmbar ist, hat sich im Osten deutlich erhalten, die Volksdichtung des Ostens kann bei der Erklärung des 'westlichen' Liedes nicht umgangen werden.

Das Volkslied ist ursprünglich ein integrierender Bestandteil des Ritus. Was ist Ritus? Grimm führte das Frühlingsritual auf die mythologische Vorstellung vom Wechsel des Winters und Sommers zurück, nicht ohne dabei ihre Bedeutung zu überschätzen. Kuhn und Schwartz sind der Ansicht, daß jeder Ritus einen bestimmten Mythus vorstelle, ihre Theorien und Deutungen „beruhen auf der völlig aprioristischen und durch nichts bewiesenen Überzeugung, daß der primitive Mensch die Natur poetisch auffasse, daß er in einer gewissen Phantasmagorie bildlicher Vorstellungen lebe, aus denen sich in der Folge Mythen bildeten, daß er sich zur Natur verhalte wie ein begeisterter Künstler und nicht wie ein eingeschüchterter

und räuberischer *struggler for life*, für den an erster Stelle der Kampf steht um seine Ernährung, die schwer gewonnen wird und die allernächste Bekanntschaft mit den rein utilitarischen Erscheinungen der Natur verlangt". Taylor und Lubbock sahen von der Mythologie ab und betrachteten Bräuche und Riten als Erscheinungen des täglichen Lebens, die einst einen realen praktischen Sinn hatten. Zugleich wurde das Gesichtsfeld durch Betrachtung der Naturvölker erweitert und der von Max Müller vertretene linguistische Standpunkt erschüttert. Es folgt Mannhardt, der zuerst das Studium des volkstümlichen Ritus auf die Höhe wissenschaftlicher Forschung hob, aber einen Rest mythologischer Anschauungsweise nicht loswerden konnte. Dies zeigt sich darin, daß er in die Riten des Volkes seine Vorstellungen von Wald- und Baumgeistern hineinträgt. Sein Einfluß macht sich bemerkbar in Frazers Golden Bough, sowie in Roschers mythologischem Lexikon. Mannhardts Grundvorstellung ist zu abstrakt. An einen in allen Pflanzen lebenden Vegetationsgeist vermag der primitive Mensch nicht zu glauben. Gleichwohl hat Mannhardt den Ritus einigermaßen von der Mythologie befreit und den rein praktischen Zweck einer ganzen Reihe von Bräuchen erkannt. Nach ihm betrachtet man den Ritus als eines der Elemente, aus denen Glaube sich bildet. „Er ist eher eine der Zellen des religiösen Bewußtseins, als eine Reproduktion fertiger mythologischer Vorstellungen. Diese sind meist jünger und unter seiner Mitwirkung entstanden." Bei den ältesten Stadien des religiösen Bewußtseins muß man das Wort 'Religion' durch 'Weltanschauung' ersetzen. Das Hinzutreten von Göttern zu bestimmten volkstümlichen Riten ist sekundär und meist dadurch bedingt, daß im Kalender Ritus und Gottesverehrung zusammenfielen. Dagegen liebt der Ritus Personifikationen, die aus der Benennung des Feiertags oder des Ritus selbst hervorgegangen sind. Solcher Art sind Pfingstl, Maieröslein, trimouzette, Marena, Kupalo, Kostroma usw. Wo die

Etymologien dieser Namen unsicher oder unbekannt sind, ist die Untersuchung des Ritus der erste Schritt zu ihrer Deutung.

Die volkstümlichen Feiertage gruppieren sich um die vier festen Jahrespunkte: Sommersonnenwende, Wintersonnenwende, Frühlingstag- und -nachtgleiche, Herbsttag- und -nachtgleiche. Dazu treten einige abseits liegende Feste, wie Fastnacht, Pfingstmontag, Trinitatis. Es fragt sich, ob diese den Frühlingsfesten zugezählt werden können. Zu bemerken ist, daß der Spätfrühling mit seinem Blütenreichtum dem Menschen viel wichtiger und interessanter ist, als die ersten Anzeichen des Lenzes. Doch nach dem Kalender läßt sich nicht fesstellen, was zur Frühlingsfeier zu zählen ist, die Antwort gibt allein das Ritual. Riten wurden vollzogen zu Ostern, um Pfingstmontag, am Georgstag (23. April), am 1. Mai. Davon erhielten sich im Osten Georgstag und die Woche von Pfingstmontag bis Trinitatis (Russalnaja nedělja), im Westen hauptsächlich 1. Mai und Pfingstmontag. Auf diese Weise entsteht eine Art Synkretismus des Rituals, indem ursprünglich nicht verbundene Riten zusammen begangen werden und zusammenfließen. Daher muß bei der Untersuchung der Riten ihre kalendarische Festlegung außer acht gelassen werden, zumal die meisten mehr als einmal jährlich vollzogen werden. Die vorliegende Arbeit hat den Zweck, den allgemeinen Sinn der Riten herauszustellen, die wir im Frühling antreffen, ihren Typus festzulegen und zu erklären, warum sie gerade im Frühling angewendet werden.

Als Ausgangspunkt einer jeden Untersuchung dieser Art müssen die realen Bedingungen des häuslichen Lebens dienen, „die täglichen Bedürfnisse des primitiven Menschen in jedem gegebenen Moment seines Wirtschaftsjahres“. Dies gilt uneingeschränkt für die Frühlings- und Herbstriten; verwickelter liegt die Sache bei den Sonnenwenden. Die Psychologie der ersteren gründet sich auf einen bestimmten Komplex von Sorgen und Freuden, Befürchtungen und Hoffnungen. Der Frühling stellt eine Kombination dar von Kraftaufwand für die Zukunft

und Genuß gegenwärtiger Vorteile. Das Zweite hängt davon ab, ob und inwieweit die Viehzucht in Betracht kommt. Mit dem Beginn des Frühlings hört die Sorge für das Viehfutter auf: spätestens am Nikolaustage (9. Mai), wenn nicht am Georgstage, wird das Vieh ausgetrieben, am Nikolaustage auch die Pferde. Für den Ackerbauer ist der Frühling eine Zeit angespannter Kräfte, die wichtigste Zeit des Jahres. Aus langjähriger Beobachtung kennt er eine Menge von Anzeichen, nach denen er über die kommende Ernte urteilt; ihren Niederschlag finden sie in Sprichwörtern. Die ästhetische Seite des Frühlings hat im Volkslied so gut wie gar keinen direkten Ausdruck gefunden. Nicht nach Beschreibungen darf man suchen. Nur dort, wo die Erscheinungsformen der Natur einer seelischen Stimmung entgegenkommen und diese symbolisch auszudrücken imstande sind, entsteht der aller Poesie eigene psychologische Parallelismus. In seiner Symbolik bedeuten die Kennzeichen des Frühlings stets fröhliche Stimmung, ein erwünschtes angenehmes Ereignis. Anderseits fordert das Volk im Liede dazu auf, sich mit dem Frühling einzuleben. Es liebt die Blumen, als Gegenstand seiner Lust und flicht Kränze. Diese ästhetische Seite darf nicht außer acht gelassen werden.

Die Frühlingsfeiern und ihr typisches Ritual kehren in allen religiösen Systemen der Welt wieder. Sie entsprechen einem bestimmten Stadium der Kulturentwickelung, durch das alle menschlichen Rassen und Völker hindurchgehen müssen. Daneben können auch direkte Entlehnungen stattgefunden haben. In diesem Sinne sind die russischen Fremdvölker wichtig, da sie manche den Slawen entlehnte Riten treuer und klarer bewahrt haben, als diese. In einer ganzen Reihe von Frühlingsfeiern bei Chinesen und Wilden äußert sich die erwartungsvolle Stimmung der hoffnungsfrohen Menschen, die den Grundzug der Lieder, Spiele und Riten auch bei den Frühlingsfeiern der europäischen Völker bildet.

2. Kapitel S. 87 bis 257. Nach dem Einzug des Frühlings und der Wiederbelebung der Vegetation muß eine ganze Reihe ritueller Handlungen vollzogen werden, damit nicht statt Glück und Frohsinn irgendein Unheil entstehe. „Der Ritus sucht an das Schicksal des Menschen den ganzen Strom lebenschaffender Kraft zu fesseln, in dem die Natur vor seinen Augen frohlockt."

Groß- und weißrussische Lieder bewahren den Ausdruck 'den Frühling anrufen'. Der zugehörige Ritus erhielt sich in den entsprechenden Landschaften, vor allem in Weißrußland: am 1., 9. oder 25. März sammelt sich die Jugend auf Hügeln, Speicherdächern, überhaupt erhöhten Plätzen, und singt dort besondere Lieder. Im Gouvernement Kostroma vollziehen die Mädchen dieses 'Anrufen', indem sie dabei bis zum Gürtel im Wasser stehen, oder, wenn das Eis noch nicht aufgetaut ist, rings um ein Eisloch. Dies geschieht bisweilen früh morgens vor Sonnenaufgang. Die Lieder wenden sich am häufigsten an den personifizierten Frühling (weiblich: *wessná*) mit der Frage, welche Freuden er mit sich gebracht habe. Der Frühling kommt gefahren mit Pflug oder Egge. Dies wird im Borissoffschen Kreise figürlich dargestellt: ein schönes und arbeitsames Mädchen wird, mit einem frischen Kranze geschmückt, auf die Egge gesetzt und auf dem Felde um angezündete Holzhaufen gefahren; dabei singen die Mädchen, von einem Schalmeibläser begleitet. Im Gouvernement Kursk werden aus Teig gebackene Schnepfen mit Fäden an Stangen gebunden, die man in Böden steckt. Die Schnepfen fliegen im Winde, die Kinder singen ein Lied: ... „es flog die Schnepfe her übers Meer, es brachte die Schnepfe neun Schlösser. Schnepfe, Schnepfe! Schließ zu den Winter, schließ auf den Frühling — einen warmen Sommer." Im Gouvernement Saratoff und sonst backt man am 9. März Lerchen, mit denen die Knaben und Mädchen auf die Dächer der Hütten klettern. In der Ukraine spricht man eine Art Beschwörung. In Weißrußland backt

man Störche, einen Brauch, wie den im Gouvernement Kursk, nennt man 'Schwälbchen' oder 'Döhlchen', auch hier bringt das Döhlchen die Schlüssel. Überhaupt spielen die Vögel im Frühlingsritual eine große Rolle. In zwei Formen also ruft man in Rußland den Frühling: 1. man bittet ihn, seine Gaben mit sich zu bringen und stellt ihn auf dem Pflug fahrend vor, 2. man hält die vom Süden kommenden Vögel für die magischen Verkündiger der Frühlingsfreuden. Bei den Serben wird gegen Mitternacht ein Holzhaufen angezündet und gesungen (der Ritus heißt *na ranilo*, 'in der Früh'). Bei den türkischen Serben tanzen und singen die Mädchen bis zum ersten Hahnenschrei. Dann laufen sie auf den Hof hinaus, klettern auf die Dächer und singen dort Lieder scherzhaften Inhalts. Auch am Wasser finden Bräuche statt, so Reifspiel und Gesang an Flüßchen oder Quellen. An Stelle des Vogels findet sich in Serbien gelegentlich das Bienchen. In Polen versammeln sich die Mädchen vor Tagesanbruch an den Ufern der Flüsse und Teiche; sobald die Sonne erscheint, entkleiden sie sich, springen ins Wasser, lösen ihre Haare und sprechen einen Spruch, dessen Grundgedanke die Heirat ist. Auch in Schweden wird zu Beginn des großen Fastens der Sonnenaufgang in freier Natur erwartet und mit Liedern begrüßt. In allen diesen Bräuchen ist die aufgehende Sonne als Bringerin des *ver novum* gedacht. Bei den heidnischen Fremdvölkern Rußlands findet man im Frühjahr Darbringungen von Opfern. Die Wotjaken breiten am Tage nach dem Zupflügen der Aussaat auf einer Anhöhe unter einer Tanne ein Tischtuch aus und legen darauf besondere Fladen und Pfannkuchen; der Priester spricht Gebete, indem er in den Händen einen Fichtenzweig hält. Während des Gottesdienstes bewirten Mädchen die Anwesenden gegen besondere Bezahlung mit Kumys. Besonderes Interesse verdient ein langes Frühlingsgebet, das vom Popen an den aufgetauten Stellen des Feldes gesprochen wird, indem hierin in umständlicher Weise der ganze Kreis der Feldarbeiten bis zum Herbst

aufgezählt wird, wobei der Priester sich bemüht, nichts auszulassen. Am Schluß stehen folgende Anrufungen: O du Schöpfer und Erhalter des Getreides, Kyldyssine; o du Geber und Wächter der Haustiere, Inmare; o du Ordner und Befehlshaber der Bienen, Kwase-e: seid gesund! Das Ganze mutet an wie eine römische Indigitation. Der Verfasser hält es für gefährlich, von einem heute bestehenden Ritus auf einen heidnischen Kult zurückzuschließen, indem er unter Kult eine religiöse Handlung versteht, die sich unter den besonderen Bedingungen eines mit Priestertum und Glaubensbekenntnis verknüpften Zustandes religiöser Formen herausgebildet hat. Er sieht im Kult den Endpunkt der rituellen Evolution und verlangt als Kultgegenstand ein göttliches Bild; der Lehre von dieser Gottheit müsse ein Mythos zugrunde liegen. Damit wird eine Scheidung zwischen Ritus und Kultus vorgenommen, die nicht alle billigen werden, denn ein ausgebildeter Kult ist seinem Wesen nach von den ersten Anfängen ritueller Handlungen nicht verschieden. Wo Opfer dargebracht werden, muß eine Gottheit vorhanden sein, und diese Gottheit braucht keineswegs bildlich vorgestellt zu werden; noch weniger bedarf sie eines Mythos. Eine andere Frage ist, ob bei Riten wie die Anrufung des Frühlings eine Gottheit tatsächlich noch ganz fehlt. Dafür ist die Abwesenheit eines Mythos natürlich noch kein Beweis, und es macht nichts aus, daß der Versuch Faminzyns, einen solchen Mythos zu konstruieren, mißglückt ist. Einen ausgebildeten Kult im Sinne Anitschkoffs vorauszusetzen, wird natürlich niemandem beifallen. — Der Verfasser gibt zu, daß die Symbolik des Zugvogels eine altertümliche, eingewurzelte religiöse Vorstellung bietet. Ja, die Anbetung der Vögel ist zuverlässiger, als die Anrufung der personifizierten Jahreszeit. Der Vogel ist ein heiliges, fast vergöttertes Tier. Die christlichen Schichten der Frühlingslieder, die eine Bitte an Gott enthalten, gestatten keinerlei bestimmtere Rückschlüsse auf einen Kult. Die Anrufungslieder tragen (nach des Verfassers Scheidung) den

Charakter eines Ritus, nicht Kultes, ihre religiöse Richtung ist unabhängig von einer breiteren religiösen Organisation. Beschwörung und Gebet scheiden sich im Volksbewußtsein recht deutlich. So beginnt ein weißrussisches Lied (S. 89) mit den Worten: „Gott, hilf (uns), den Frühling anzurufen“ (ähnlich S. 88 „hilf uns, Gott, zur guten Stunde zu beginnen mit dem Herausrufen des Frühlings“). Wir werden hier deutlich zwei Gebetsschichten erkennen. Dem Verfasser zufolge ist ein Gebet nur möglich bei einer genauen Vorstellung von der Persönlichkeit des angerufenen Gottes, von seinen Eigenschaften und Tätigkeiten. Die Beschwörung geht aus den Bedingungen des täglichen Lebens hervor. Der primitive Mensch, der an die sympathetische Kraft von Wort und Handlung glaubt, bemüht sich, eine erwünschte Erscheinung hervorzurufen; Namen und Attribute des Segenspenders sind ihm weniger wichtig als die Aufzählung dessen, was er begehrt. So wird jener mit der Zeit verdrängt und verschwindet. In die alte Formel der Frühlingsbeschwörung drang die allgemeine Vorstellung des Frühlings: die Personifikation ist dafür nur der poetische Ausdruck. Auch die Opfergaben der Weiber gelten nur dem Frühlingsmütterchen. — Gewiß beachtenswerte Bemerkungen, sofern wir nur die Verwandtschaft von Beschwörung und Gebet im Auge behalten.

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

Totenklage und Tragödie

Es gibt zwei Formen der Totenklage. In der ersten, mehr epischen, trägt ein Vorsänger (-in) ein Lied vor (ἔξαρχος γόοιο), worauf der Klagechor das Refrain singt. Ursprünglich klagten die Frauen (Ω 723 ff.), Verwandte und Freunde (Σ 317 ff.); eine spätere Entwickelung ist es, daß die Totenklage den Aöden überlassen (Ω 719—722), also unter Aufnahme epischer Elemente kunstmäßig ausgebildet wird. Die zweite Form ist Wechsellieder (ω 58 ff., Plat. leg. p. 947 B). θρηνεῖν πεποιημένα, Plut. Sol. 12, vgl. Lukian de luctu 20. Wechsellieder nebst Chor, der das Refrain singt, sind zu erschließen aus dem Klagelied über Bion v. 43 ff. Gerade diese Form hat die Tragödie übernommen; sie spielt besonders in den ältesten Tragödien (Sept. Choeph. Pers.) eine hervorragende Rolle. Dagegen ähnelt die Komposition der ältesten Tragödien der ersten Form der Totenklage: in beiden werden mehr schildernde und erzählende Partien von lyrischen Gefühlsausbrüchen begleitet.

Die Darstellung von Schmerz und Leid ist immer als für die Tragödie charakteristisch betrachtet worden (s. Aristot.); dasselbe ist der springende Punkt bei Hdt. 5, 67 über die Adrastoschöre (τραγικὸς χόρος = tragischer Chor). Diese Chöre sind eine jedes

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

Jahr wiederholte, dramatisch ausgestattete Totenklage (τὰ πάθεα ἐγέραιρον), wie auch andere Bestattungsgebräuche im Heroenkultus regelmäßig wiederholt werden. Andere Beispiele einer jährlichen Totenklage bieten Achilleus in Elis und die Kinder der Medea in Korinth. Die Haupthandlung der Orgien war die Omophagie, das Zerfleischen des in Tiergestalt vorgestellten Gottes. Eine Totenklage über den so getöteten Gott in alter Zeit ist allgemein angenommen und sicher vorauszusetzen, für spätere Zeit bezeugt. Nimmt man an, daß die Tragödie eine ihrer Wurzeln in dieser Totenklage hat, erklärt es sich, warum Leid und Schmerz immer ein Charakteristikum der Tragödie waren, warum die älteste Form der Tragödie sich der Totenklage so nahe anschließt, warum die Totenklage gerade in den ältesten Tragödien einen so breiten Raum einnimmt, warum Göttermythen in die Tragödie nur aufgenommen werden, wenn sie zu Heldensagen herabgesunken sind, warum so viele nicht-dionysische Mythen aufgenommen sind — denn die Chöre, die anderen, z. B. Adrastos, galten, sind von dem berühmtesten, dem Dionysoskult aufgesogen worden. Der Grundunterschied zwischen Tragödie und Totenklage ist, daß jene eine μίμησις δρώντων ist; doch tritt dies in den ältesten Tragödien weniger hervor. Wenn der Bote etwas erzählt und der Chor darauf klagt, ist das mit der epischen Form der Totenklage beinahe identisch; der Unterschied zeigt sich, wenn der Held selbst auftritt. Hier muß der längst erkannte mimische Trieb im Dionysoskult angezogen werden. Dionysos selbst muß auftreten (Bethe, Proll.), wie er im Kult tut; die Satyrn passen für dieses ernste Spiel nicht; der Chor ist der der dionysischen Totenklage, die in das Fell des getöteten Tieres (gewöhnlich ein Bock) gehüllten Orgiasten, die durch diese Kleidung selbst zu τράγοι werden. So erklärt sich am leichtesten die Grundbedeutung des Wortes τραγῳδία. Angenommen ist hier, daß Tragödie und Satyrspiel verschiedenen Ursprungs sind (wie Reisch in der Festschr. f. Gomperz). Das Satyrspiel stammt aus der Peloponnes, die Tragödie ist dagegen an den Kult des Eleuthereus gebunden, der von der böotischen Grenze gekommen ist, gerade Kithäron und Böotien sind die berühmtesten Stätten des dionysischen Orgiasmus.

Martin P. Nilsson

(Resumé eines schwedischen Aufsatzes in Comment. philologae in hon. Joh. Paulson, Göteborg 1905.)

Thrakisches

Die von Pauli, Kretschmer und anderen angeregten Untersuchungen über die vorgriechischen Ortsnamen hat zuletzt Fick in seinem Buch „Vorgriechische Ortsnamen als Quelle für die

Vorgeschichte Griechenlands" systematisch weitergeführt. Unter anderem hat Fick (S 105), in Übereinstimmung mit Pauli, darauf hingewiesen, daß auch die Urbevölkerung (nach Fick „pelagonisch-pelasgisch") von Thrakien mit der „kleinasiatischen" in Beziehung zu bringen ist. Dagegen hatte Kretschmer[1] die Meinung Paulis zurückgewiesen. Was zunächst die Städtenamen an der Westküste des Pontos betrifft, hatte Kretschmer kaum recht, dieselben von der Gruppe der kleinasiatischen mit s-Suffix gebildeten Namen auszuschließen. Wie später die Griechen, werden schon die „Karer" den Pontos aufgesucht und Städte an dessen Ufern gegründet haben; außer den Namen wie Ὀδησσός, Σαλμυδησσός erinnert an sie auch der Καρῶν λιμήν, südlich von Kallatis.[2] Über die Ansicht Ficks, daß auch das innere Thrakien einmal von „pelasgischer" Bevölkerung besetzt gewesen sei, ist jetzt nicht zu reden, denn dieser Gelehrter behält sich vor, auf das Verhältnis der „pelagonischen Urbevölkerung von Thrake zu den Kleinasiaten (Hettitern)" später zurückzukommen.[3] Auch über das Verhältnis der Pelasger zu den Hettitern überhaupt spricht sich Fick jetzt nicht aus. C. F. Lehmann[4] rechnet auch die Pelasger zu den „Karern". Wie dem auch sei, die Ansicht Paulis und Ficks lenkt unsere Aufmerksamkeit auf Beziehungen zwischen Thrakien und den „Kleinasiaten". Davon wollen wir hier einiges hervorheben.

Auf Karien deutet das Doppelbeil, das wir auf Münzen der thrakischen Könige finden;[5] dieses Symbol haben die Thraker wahrscheinlich von der älteren Bevölkerung übernommen.[6]

In Kreta finden wir einen Fluß Κεδρισός; „der kretische Fluß Κεδρισός gehört seinem Namen nach zweifellos zum Gebirge Κίνδριον . . . die richtige Form wäre also Κι(ν)δρισός" (Fick). Damit stimmt überein, wohl nicht zufällig, der Name des thrakischen Gottes Κενδρισός[7]; auch in Thrakien haben wir den Ort Κίνδρα.[8]

Mit Recht hat Tomaschek[9] den Apollon in die Reihe der thrakischen Götter aufgenommen. Seine überaus lebhafte Ver-

---

[1] *Einl. in die Gesch. d. griech. Spr.* S. 405. Vgl. die von Fick S. 105f. aufgezählten Namen.

[2] Siehe Bürchner *Die Besiedelung der Küsten des Pontos Euxeinos durch die Milesier* I S. 35.

[3] Wie ich aus Lindl *Cyrus* (S. 32) sehe, hat Knudtzon vermutet, daß die Hettiter aus Thrakien gekommen wären.

[4] *Beitr. zur alt. Gesch.* IV 390. [5] Head *Historia nummorum* p. 240.

[6] Über die Verbreitung des Symbols siehe S. Müller *Urgeschichte Europas* 59.

[7] Über ihn siehe Reinach *Revue des études Gr.* XV (1902) 32f.

[8] Tomaschek *Die alten Thraker* II 2 S. 85. — Vielleicht hängt damit zusammen auch der erste Bestandteil des Namens Κετρί-πορις; über das nasale ε siehe Müllenhoff *Deutsche Altertumsk.* III 163.

[9] ibid. II 1, 48. Vgl. auch v. Domaszewski *Relig. des röm. Heeres* S. 53.

ehrung in Thrakien, wo er mit verschiedenen Beinamen erscheint, ist durch zahlreiche Inschriften bezeugt.[1] Es ist wohl nicht zu zweifeln, daß die Thraker diesen Gott nicht erst von den Griechen übernommen haben. U. v. Wilamowitz[2] hat erwiesen, daß die Griechen den Apollon von der „kleinasiatischen" Bevölkerung übernommen haben; aus derselben Wurzel wird auch der thrakische Apollon stammen.

Dasselbe wird wohl auch von Artemis gelten.

Die interessanten Ausführungen Ficks über den Phallosdienst der Pelasger[3] führen uns auch nach Thrakien. Es sei erinnert an die in Weizenstroh versteckten *ἱρά*, die thrakische und päonische Weiber *Ἀρτέμιδι τῇ βασιλείῃ* darbringen (Herod. IV 33), und die auch im Hyperboreerkult eine Rolle spielen; in diesen geheimnisvollen *ἱρά* versteckt sich nach Schroeder[4] ein Symbol des Fruchtbarkeitsdämons. Auch das Eselopfer der Hyperboreer deutet nach Kleinasien hin; Lampsakos, wo das Eselopfer in historischer Zeit bezeugt ist, liegt in der Nähe der alten Pelasgerstädte an der Propontis. Daß der Esel als Symbol der Zeugungskraft der Natur eine Rolle im Kultus der kleinasiatisch-thrakischen Urbevölkerung gespielt hat, wird man nicht bezweifeln.[5]

In diesen Zusammenhang gehört endlich auch Hermes[6], der nach Herodot (V 7) der höchste Gott der thrakischen Fürsten war; in ihm verehrten sie ihren Stammvater. Daß „Hermes" auch der thrakische Name des Gottes gewesen ist, vermutet mit Recht Tomaschek.[7] Auch dieser Gott stammt von der kleinasiatischen Bevölkerung,[8] von der ihn Griechen und Thraker übernommen haben; darum trägt der Gott denselben Namen bei beiden Völkern, ebenso wie auch Apollon. **Gawril Kazarow**, Sofia

---

G. Friederici bespricht im Globus 89, 59ff. eine Zeremonie der Tupi (Südamerika), die mit dem Namenwechsel nach der zu kannibalischen Zwecken erfolgten Tötung eines Feindes zusammenhängt. Der Matador, der bei dieser Gelegenheit seinen Namen ändert, zieht sich schließlich in seine Hängematte zurück, muß still liegen bleiben, darf gewisse Dinge nicht essen und schießt

---

[1] Dumont-Homolle *Mélanges d'archéologie*, den Index; auch die Inschriften in der bulgar. Zeitschrift *Sbornik des Ministeriums für Volksaufklärung* Bd. XVI—XVII 72.

[2] *Hermes* 38 (1903) 575f. Unabhängig von ihm Hommel *Grundriß der Geogr. u. Gesch. d. alten Orients* 53.

[3] Siehe aber Dieterich *Mutter Erde*.

[4] *Arch. f. Religionswiss.* VIII (1904) S. 73. Siehe auch Dieterich a. a. O. 104. [5] Schroeder ibid. 77. [6] Fick S. 66. 45.

[7] a. a. O. II 1 S. 56. [8] Siehe Hommel a. a. O. S. 53.

mit einem kleinen Pfeil und Bogen auf eine wachsbestrichene Scheibe. Alles dies sind Zeremonien, die den Matador symbolisch in den Zustand der ersten Kindheit zurückversetzen, damit der Geist des Erschlagenen seinen Mörder nicht wiederfindet.

L. Deubner

Zu dem vereinzelten Zeugnis aus dem Bereich kulturloser Völker für das Niederlegen des neugeborenen Kindes auf die Erde (Dieterich Mutter Erde S. 15f.) kann man demselben Aufsatz Friedericis S. 60 und 63 zwei Parallelen entnehmen. Bei den Tupi (Südamerika) wird das Neugeborene von der Erde aufgehoben, und dieselbe Zeremonie wiederholt sich dreimal hintereinander bei den Azteken.

L. Deubner

Ein Pestsegen. Ein mir bekannter Mann in St. Martin (Bezirksamt Landau [Pfalz]) besitzt ein geschriebenes Gebetbuch, das sich seit sechs Menschenaltern als 'Hexenbüchel' in der Familie vererbt. Eines der 'Gebete' lautet: Es bezeuget Herr Franciscus Solarius, Bischof zu Salamanca, daß im Konzilio zu Trient anno 1547 über zwanzig Bischöfe und Ordensgenerale an der Pest gestorben. Da habe der Patriarch zu Antiochia allen geraten folgende Buchstaben, so von dem h. Zacharia, Bischofen zu Jerusalem, mit ihrer Auslegung und Beschwörung hinterlassen worden, als ein gewisses Mittel gegen die Pest bei sich zu tragen, und als dies geschehen, da ist kein einziger mehr an der Pest gestorben, und wenn man dieselbigen Buchstaben über eine Tür geschrieben, so sind alle in selbigem Haus Wohnende vor die Pest bewahret worden:

+ Z + D.I.A + BIZ
+ S.A.B + Z.H.G.F
+ B.F.R.S.

In Geinsheim (B.-A. Neustadt a. H.) sieht man heute noch diese Buchstaben, in ein Holztäfelchen eingeschnitten, darunter die Jahreszahl 1798, über einer Haustüre angebracht. Vgl. Fr. Sprater im Pfälzischen Museum XXII (1905) S. 122. Statt *F* in *ZHGF* liest diese Inschrift *P*, jedoch mit Unrecht. Th. Zink in Kaiserslautern fand unsere Inschrift weiter in einem aus dem Fichtelgebirge stammenden Brauchbüchlein, wie sie ja nach W. H. Riehl, Land und Leute[5] S. 303 'zum eigensten Hausrat des Fichtelgebirgs' gehören. Für den Kreis Ahrweiler hat Jos. Pohl die Inschrift nachgewiesen (R. Picks Monatsschrift f. d. Gesch. Westdeutschlands VII (1881) S. 270ff.), für die Pertisau am Achensee A. B. Meyer

(Verhandl. d. Berliner anthropol. Gesellschaft 1884 S. 56); wie verstümmelt die Formel allmählich wurde, zeigt folgende Fassung:

1+.2.7.D.⌙ A.+B.Y.2.S.A.B.+.2.+.H6f.+.B.F.2.S.+.+.+.

(Albertus Magnus, Ägyptische Geheimnisse für Mensch und Vieh, II S. 49 nach freundlicher Mitteilung von Prof. Dr. G. Heeger in Landau). Weitere Nachweise der Formel bietet R. Köhler (Verh. d. Berl. anthr. Ges. 1885 S. 145 ff. = Kleinere Schriften III 572 ff.). Unbedeutende Varianten weist die Buchstabenreihe im Romanusbüchlein, Druck von Bartels, Berlin, S. 44, auf, deren Kenntnis ich dem Herausgeber dieser Zeitschrift Prof. Albrecht Dieterich danke. Auch der 'Benediktus-Pfennig' und die 'Geistliche Schildwacht' kennen neben dem Text des 'Hexenbüchels' den Segen gegen die Pest. Über die richtige Form, die Bedeutung und den Zweck der Formel unterrichtet zuletzt B. Friesenegger, Die Ulrichskreuze, Augsburg 1894, 40. Der Pestsegen soll demnach von Papst Zacharias (741—752) eingeführt worden sein. Er besteht aus 7 Kreuzen und 18 Buchstaben: jedes Kreuz bezeichnet ein Gebet, das mit Crux anfängt, z. B. Crux Christi, salva me! Jeder Buchstabe ist der Anfangsbuchstabe eines Wortes, mit dem wieder ein Gebet beginnt. Die richtige Fassung wäre dementsprechend:

+Z+DIA+BIZ+SAB+Z+HGF+BFRS.

Den Wortlaut der Gebete, die meist mit einer Bitte um Abwehr der Pest schließen, s. bei Friesenegger a. a. O. Der Zachariaspestsegen erscheint auch öfter auf Medaillen und Kreuzen in Verbindung mit dem Benediktussegen. Vgl. hierzu weiter C. Frank, Deutsche Gaue VI (1905) Sonderheft 38; A. Stöber, Sagen des Elsasses, Straßburg 1892, I S. 145. In einem zu Bamberg 1774 gedruckten 'Rituale Romano-Bambergense' findet sich unter den Benedictiones extraordinariae S. 297 ff. eine Benediktionsformel für Zachariaskreuze und -münzen; in der Beschwörung, mit der die Priester solche Kreuze und Münzen weihen und die pestverbreitenden Teufel bannen sollten, wird Gott unter acht Namen (Messias, Emanuel, Sabaoth usw.) angerufen. Ich vermute deshalb, daß mit den Buchstabengruppen unserer Inschrift nebenbei vielleicht noch auf Namen, wie *DIA*(bolus), *SAB*(aoth) angespielt werden mochte.

Ludwigshafen a. Rh. Dr. **Albert Becker**

Bei einer am 19. März d. J. auf Veranlassung von Dörpfeld im Opisthodom des Heraion vorgenommenen Grabung fand sich eine prachtvoll erhaltene Bronzestatuette von 23 cm Höhe,

darstellend einen bärtigen Krieger mit Gurt, Helm und reicher Haarfrisur, die Linke abwärts gestreckt, die Rechte erhoben, die ein Geschoß gehalten haben muß. Dörpfeld wies gleich auf Pausanias V 17 hin, wonach im Heraion neben dem Herabilde ein Bild des Zeus, bärtig und mit einer *κυνῇ* bedeckt, zu sehen war. Ein Zusammenhang ist nicht ausgeschlossen, zumal die Statuette einen Blitz geschwungen haben kann. Die Wichtigkeit des Stückes würde sich erhöhen, wenn die von mehreren Seiten ausgesprochene Ansicht, die Statuette stünde mykenischer Zeit nahe, sich festigen sollte.[1] Wie dem sei: in jedem Falle ist dieser Fund, der in der Humusschicht unterhalb des Heraion zutage kam, ein besonders hervorragendes Exemplar jener Weihgeschenke, die beweisen, daß bereits vor der Erbauung des Heraion an derselben Stelle ein Heiligtum bestanden hat. Die Statuette kann nur ein Götterbild oder eine Votivfigur vorstellen. Ihre Publikation wird alsbald in den Athen. Mitteilungen erfolgen.

Olympia **L. Deubner**

[1] Inzwischen scheint man sich dahin zu einigen, daß die Statuette aus hocharchaischer Zeit stammt.

[Abgeschlossen am 25. Mai 1906.]

I Abhandlungen

Die Bedeutung der Nachmittagszeit im Islam

Von **I. Goldziher** in Budapest

I

Unter den auf fünf Tageszeiten verteilten Kultusübungen (*ṣalāt*), zu denen der Islam seine Gläubigen verpflichtet, wird bereits in jener frühen Zeit, in der die an Mohammed angelehnten traditionellen Sprüche entstanden sind, dem für die Nachmittagszeit (*al-ʿaṣr*) verordneten Ritus besondere Bedeutung und Wichtigkeit zugeschrieben. Die für das *ʿaṣr* bestimmte Zeit beginnt mit dem Ende des für den unmittelbar vorhergehenden Mittagsritus (*al-ẓuhr*) festgesetzten Zeitraumes; ihre Dauer wird bis kurz vor Sonnenuntergang ausgedehnt. Jedoch wird in den alten Quellen besonders eingeschärft, von dieser Weite der Grenzbestimmung keinen Gebrauch zu machen, sondern das *ʿaṣr* möglichst zu vollziehen, solange die Sonne noch „hoch oben steht und lebendig ist" (*wal-śamsu murtafiʿatun ḥajjatun*).[1] ʿÂjischa berichtet, daß der Prophet diesen Ritus zu einer Tageszeit zu vollziehen pflegte, als die Sonne noch kräftig in das Wohngemach hineinleuchtete und als noch kein Schatten in demselben fühlbar

[1] Dies wird in einer Version bei Ibn al-Ǵārūd al-Nīsābūrī ***al-Muntaḳā min al-sunan*** (Haidarābād 1315) 78 so ausgedrückt, daß der Prophet den Bilāl das Aḏān zum ʿaṣr rufen ließ: wal-śamsu murtafiʿatun baiḍāʾu naḳijjatun „solange die Sonne hoch stand, weiß und rein (glänzend)".

war. Ein Genosse des Propheten, der viele Jahre immer in seiner Umgebung war und seine Lebensgewohnheiten am besten kannte, erzählt, daß der Prophet das *ʿaṣr* zu einer Zeit verrichtete, daß er nach Beendigung desselben noch nach el-ʿAwālī ging (die Bestimmung der Entfernung variiert zwischen vier und acht mīl, 1—2 deutsche Meilen, von Medina) und dort die Sonne noch hoch stehend sah.[1] Man erzählt, daß ʿAlā einst in Basra den Anas ibn Mālik (Abū Umajja) besuchte, als dieser eben aus der benachbarten Moschee vom Mittagsgottesdienst kam. Auf die Frage des ʿAlā, ob sie das *ʿaṣr* bereits verrichtet haben, wies Anas darauf hin, daß sie ja soeben erst vom *ẓuhr* (Mittagsgebet) kämen. Darauf jener: So verrichtet denn gleich auch das *ʿaṣr*, denn ich habe den Propheten sagen hören, daß es Gewohnheit der *munāfiḳūn* sei, mit dem *ʿaṣr* so lange zu warten, bis die Sonne zwischen den Hörnern des Satans[2] ist (dem Niedergange naht).[3]

Es wird demgemäß Wert darauf gelegt, möglichst den Beginn der für das *ʿaṣr* bestimmten oberen Zeitgrenze zu benutzen[4] und von der durch das Gesetz zugebilligten Latitude keinen Gebrauch zu machen. Mit einem Wort, man möge sich bestreben, das *ʿaṣr* in der frühesten Nachmittagszeit zu verrichten.[5]

[1] Buchārī *Mawāḳīt al-ṣalāt* Nr. 12ff. *Les traditions islamiques traduites de l'arabe* par O. Houdas et W. Marçais I (Paris 1903) 192—194.

[2] Über die Bedeutung dieser Phrase s. meine *Abhandl. zur arab. Philol.* I 113—115.

[3] *Sunan al-Nasāʾi* I 89, *Muslim* II 149.

[4] Vgl. juʿaǵǵilūna al-ʿaṣr, *Muḳaddasī* ed. de Goeje 130, 13. Als mittlere Zeit wird ungefähr drei Stunden nach Mittag betrachtet (Snouck Hurgronje *Mekka* II 91, 3); für die Zeitbestimmung dient gewöhnlich die Länge des von den Gegenständen geworfenen Schattens; Lane *Manners and customs of the modern Egyptians*[5] (London 1871) I, 91 Anm.

[5] Nichtsdestoweniger wird in der Gesetzschule des Abū Ḥanīfa gelehrt, daß es kein Vorzug sei, das ʿaṣr zu beschleunigen; die anderen drei orthodoxen Schulen halten sich an den Sinn der oben angeführten Traditionslehren; *Raḥmat al-umma* 15, 5 v. u. (wa-taʿǵīl al-ʿaṣr afḍal illā ʿinda Abī Ḥanīfa).

In der Tat wird die Zeitbestimmung „zwischen Mittag und *'aṣr*“ zur Umschreibung eines ganz kurzen Zeitraumes gebraucht.[1]

II

Man findet manche Spur davon, daß im alten Islam diesem *'aṣr* eine ganz besondere Vorzüglichkeit vor allen anderen Riten zugeeignet wurde. Der überwiegende Teil der alten Koranexegeten deutet in der medinensischen Koranstelle Sure 2, 239 „Beobachtet die Gebete und das mittlere Gebet“[2] diesen besonders hervorgehobenen Ritus auf das *'aṣr*[3] und erklärt dabei das Wort: *al-wusṭā* (das mittlere) im Sinne des altarabischen Sprachgebrauchs in der Bedeutung: das vornehmste. Nach einigen Traditionen[4] soll sogar im ursprünglichen Korantext hier statt *al-wusṭā* (das mittlere) ausdrücklich *al-'aṣri* gestanden haben, nach anderen, dem jetzigen Text ein explikatives *wa-ṣalāti-l-'aṣri* hinzugefügt gewesen sein.[5] Diese ganz unzulässigen Voraussetzungen sind aber jedenfalls Zeugnisse für den bevorzugten Charakter des *ṣalāt al-'aṣr* im Bewußtsein der alten Islamlehrer. Sie wurden eben durch die Überzeugung von einem solchen Charakter erst hervorgerufen.[6]

---

[1] *Jāḳūt* III 478, 4.

[2] Vgl. Houtsma *Iets over den dagelijkschen Salat der Mohammedaner* (*Theolog. Tijdschrift* XXIV 130) und die Korankommentare zu 2, 239.

[3] Bei *Ibn Māǵa* (Dihli 1282) 50: Die Ungläubigen hinderten (während des „Grabenkampfes“) den Propheten, das 'aṣr zu verrichten bis zum Sonnenuntergang; da sprach er: „Sie haben uns vom mittleren ṣalāt zurückgehalten, möge Allāh ihre Häuser und Gräber mit Feuer erfüllen.“

[4] Buchārī *Tafsīr* Nr. 19 und dazu die bei Ḳasṭallānī z. St. VII 45f. gesammelten alten Nachrichten.

[5] *Muwaṭṭa'* (mit Zarḳānī) I 254 — 255 (sehr wichtig für diese Frage).

[6] Wir wollen dahingestellt sein lassen, ob nicht in anderen Traditionen etwa Opposition gegen die Bevorzugung des 'aṣr sich kundgibt; z. B. in einem sicherlich an obige Koranstelle sich anschließenden Ḥadīṯ-Spruch: *ḥāfiẓ 'alā-l-'aṣreini* „Beobachte die beiden 'aṣr“ (d. h. Früh- und 'aṣr-Gebet, a potiori) bei *Nihāja* III 101, *Lisān* VI 252, *Tāǵ*

In einer bei al-Tirmidī verzeichneten Nachricht sagen einmal die heidnischen Gegner von der gegen sie heranziehenden Schar Mohammeds: „sie hätten ein Gebet, das ihnen lieber sei als ihre Väter und ihre Kinder; dies sei das *ʿaṣr*“.[1] Und auch für Einzelbitten wird in manchen traditionellen Sprüchen dieser Zeit ein besonderer Erfolg zugeschrieben. Der schiʿitische Imam Abū ʿAbdallāh Ǵaʿfar al-Ṣādiḳ (st. 765) erzählt, daß sein Vater, wenn er Gott eine Bitte anheimstellen wollte, dazu die Zeit wählte, wann die Sonne von ihrer Mittagshöhe abzubiegen beginnt (*zawāl al-šams*). Dies wird auch von anderen Imamen wiederholt; freilich kommen in solchen Traditionen auch andere Zeitbestimmungen vor.[2] In der „Nahrung der Herzen“ des Mystikers Abū Ṭālib al-Mekkī wird als Spruch des Propheten angeführt: „Wenn jemand zu jener Zeit vier *rakʿah's* verrichtet und dabei die Koranrezitation, die Kniebeugung und Prosternation korrekt vollführt, so beten 70000 Engel mit ihm und flehen bei Gott um Sündenvergebung für ihn. Denn die Tore des Himmels werden zu dieser Stunde geöffnet, und ich liebe es, daß man gerade damals von mir eine fromme Handlung vorlegen könne.“[3]

Bei keiner der Gebetzeiten außer diesem *ʿaṣr* werden den der Gesetzübertretung im allgemeinen geltenden Drohungen noch spezielle Warnungen hinzugefügt. „Wer das *ʿaṣr* vernachlässigt, geht des Verdienstes seiner bona opera verlustig (*ḥabiṭa ʿamaluhu*)“; in einem anderen Spruch wird von einem solchen gesagt, er sei „als ob er seiner Familie und seiner Habe beraubt würde“ (*ka'annamā wutira ahlahu wa-mālahu*).[4]

---

al-ʿarūs III 404. Es würde zu weit führen, diesen Gesichtspunkt hier weiter zu verfolgen.

[1] Tirmidī *Sunan* II 172, 13: inna li-ha'ulā'i ṣalātan hija aḥabbu ileihim min ābā'ihim wa-abnā'ihim wahija-l-ʿaṣru.

[2] Kulīnī *Uṣūl al-Kāfī* (Bombay, lith. 1302) 594.

[3] *Ḳūt al-ḳulūb* (Kairo 1310) I 27 vgl. II 146.

[4] Buchārī *Mawāḳīt* l. c. *Houdas-Marçais* 194, *Muwaṭṭa' Šeibānī* 134; *Muslim* II 150. Es ist interessant, zu beobachten, daß in einigen in

Hingegen wird jenem, der das *'aṣr* regelmäßig leistet, doppelter Lohn zugesagt.[1] Schon den früheren Religionsgenossenschaften sei dies Gebet angeboten worden; sie fanden es aber als zu beschwerlich (*taḳulat 'aleihim*) und lehnten es ab. Erst mit dem Islam sei es durchgesetzt worden. Es überragt den Wert der anderen Gebete um 26 Grad (*daraǵat*).[2]

Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß der Schwur „Beim *'aṣr*", mit dem die 103. Sure des Korans beginnt, mit der dem *ṣalāt al-'aṣr* zugeschriebenen Weihe (wie z. B. Baiḍāwī an erster Stelle erklärt) nichts zu tun hat.[3] Zur Zeit der Offenbarung dieses mekkanischen Orakels war ja jenes Gebet noch gar nicht eingerichtet. Schon mohammedanische Kommentatoren weisen eine solche Beziehung mit dem richtigen Hinweis darauf zurück, daß ja am Anfang einer anderen Sure (93) der Schwur bei anderen Tageszeiten angewandt wird.[4]

III

Die besondere Weihe und Bedeutung, die man dieser Tageszeit zueignet, ist noch aus einer anderen Erscheinung ersichtlich. Man läßt gerichtliche Eide im Zusammenhang mit dem *'aṣr* ablegen.[5] Die Abnahme des Schwures in Verbindung mit dem Gebet (*ba'd al-ṣalāti*) wird, wenigstens für einen bestimmten Fall (Zeugeneid betreffs eines mündlichen Testamentes), bereits im Koran (5, 105) angeordnet. Die Kommentatoren

---

'Alā al-dīn al-Muttaḳī 's *Kanz al-'ummāl* IV 83—84 gesammelten Versionen diese Warnung denen gilt, die das ṣalāt al-'aṣr bis zum Sonnenuntergang, also bis zur gesetzlich zulässigen Zeitgrenze hinausschieben (s. o.). [1] *Usd al-ǵāba* V 148 unten; vgl. ZDMG III 385 Anm.

[2] *Kanz al-'ummāl* IV 84 Nr. 1716.

[3] Unter den im *Tafsīr al-Ṭabarī* (XXX 160) mitgeteilten alten Erklärungen wird diese nicht erwähnt.

[4] Vgl. *Fachr al-dīn al-Rāzī,* Mafātīḥ z. St. VIII 675.

[5] Ganz ohne Bedeutung ist es wohl, wenn in einer Schwurformel des Dichters Kuṯejjir als der Zeitpunkt des Schwures der Abend bezeichnet wird: ḥalafta ....'aśijjatan (Jāḳūt IV 769, 11); 'aśijjatan scheint hier nur Flickwort zu sein.

wollen darunter das *ṣalāt al-ʿaṣr* verstehen; diese Spezialisierung ist jedoch wahrscheinlich erst in der Zeit nach Mohammed erfolgt. Aus einer Reihe von Beispielen aus früher Zeit, die ich gesammelt habe, hebe ich die folgenden heraus.

Der Kalife ʿOmar läßt den Fezāriten Manẓūr ibn Zabbān, der zur Zeit des Heidentums die Gattin seines verstorbenen Vaters geehelicht hatte und dies blutschänderische Verhältnis im Islam fortsetzte[1], zur *ʿaṣr*-Zeit vierzig Eide darauf ablegen, daß ihm das auf eine solche Ehe bezügliche Verbot des Islam unbekannt war. Daß die Eide nach dem *ʿaṣr*-Gebet abgelegt wurden, wird hier nicht ausdrücklich gesagt. „Man behielt ihn im Kerker bis zur Zeit des *ʿaṣr*-Gebetes“[2] oder „bis nahe zum *ʿa.*“[3], dann ließ man ihn schwören.

Ibn abī Muleika, dem die Aufsicht über die Bevölkerung von Ṭā'if anvertraut war, holte sich bei dem alten Ibn ʿAbbās, der in Rechtssachen als Orakel galt, Rats darüber, wie er gegen eine Sklavin vorzugehen habe, die laut der durch einen rechtsgültigen Beweis nicht bekräftigten Anklage ihrer Genossin diese geschlagen habe. Ibn ʿAbbās gab ihm die Weisung, daß er die Verklagte nach dem *ʿaṣr* festnehmen lasse und ihr die Koranworte 3, 71 („die aber den Bund Allāhs und ihre Schwüre für geringen Lohn verkaufen“ usw.) zu Gewissen führe. So verfuhr man auch und die Angeschuldigte wurde geständig.[4] Die Anwendung des Koranverses läßt nicht daran zweifeln, daß die Prozedur in der Weise beabsichtigt war, die Angeklagte im Leugnungsfalle auf ihre Aussage einen Eid leisten zu lassen. Also die Eidesabnahme in Verbindung mit dem *ʿaṣr*.

Nach einer Nachricht bei Abu-l-faraǵ al-Iṣfahānī in seinem schiʿitischen Martyrologium gab der Kalife Hiśām I. in einem obschwebenden Rechtsfalle die Verordnung, daß vor allem vom Kläger ein Beweis (*bajjina*) für seinen Rechts-

[1] *Muh. Stud.* I 26. [2] *Aǵānī* XI 55 paenult. [3] *Ibid.* XXI 261, 3.
[4] *Musnad al-Śāfiʿī* 89.

anspruch gefordert werde; wäre er nicht imstande, einen solchen beizubringen, „so leget der Gegenpartei nach dem *ʿaṣr* einen Eid auf bei Allāh, außer dem es keine Gottheit gibt, daß der Kläger ihr nichts zur Verwahrung gegeben und daß er überhaupt keine gültige Forderung zu stellen habe“.[1]

Als merkwürdige Rechtsentscheidung des Abū Mūsā al-Aśʿarī wird folgendes überliefert. In Angelegenheit der letztwilligen Verfügung eines Muslim in Daḳūḳā' melden sich zwei christliche[2] Zeugen; als die Erben ihre Aussage anzweifelten, ließ Abū Mūsā die beiden Christen nach Kūfa kommen und nahm ihnen nach dem *ʿaṣr* einen Eid ab des Inhaltes: „Bei Allāh, wir haben uns für diese Zeugenaussage nichts bezahlen lassen, wir verheimlichen nicht das Zeugnis Allāhs; ansonst mögen wir zu den Sündigen gerechnet werden“.[3]

Nach einer nicht allgemein anerkannten Textversion soll auch für den feierlichen *Liʿān*-Eidfluch (Koran 24, 6ff.) zwischen Ehegatten (wenn jemand sein Weib ohne Zeugenbekräftigung der Untreue zeiht), der nach einigen Gesetzesgelehrten zur Klasse der Eide gerechnet wird[4], dieselbe Zeit bestimmt gewesen sein.[5]

Wir sehen hier eine Reihe von Beispielen für die Tatsache, daß man die Wahl der Zeit des *ʿaṣr* zur Ablegung des Eides als Verschärfung (*taġlīẓ*) desselben betrachtete. Man scheint vorauszusetzen, daß der Schwörende aus Scheu vor der heiligen Weihe derselben zu dieser Tageszeit nicht den

---

[1] *Maḳātil al-Ṭālibijjīna* 162.

[2] Bei Ibn Ḳajjim al-Ǵauzija, *al-ṭuruḳ al-ḥikmijja fi-l-sijāsat al-śarʿijja* 164, wo dieser Rechtsfall mitgeteilt ist, wird der Umstand, daß es christliche Zeugen waren, verschwiegen; statt naṣrānijjān (zwei Christen) nur allgemein raǵulān (zwei Männer).

[3] Dāraḳuṭnī *Sunan* (Dihli 1300) 495.

[4] Nach Mālik und al-Śāfiʿī wird das Liʿān als Eidesleistung, nach Abū Ḥanīfa wird es als Zeugenschaft behandelt, *Kasṭallānī* VIII 194.

[5] Zarḳānī zu *Muwaṭṭa'* III 50, 5 v. u. fatalāʿanā; al-Zuhrī † baʿda-l-ʿaṣri.

Mut haben würde, einen Meineid zu schwören. In der Tat heißt es auch in einem Traditionsspruch: „Dreierlei Leute sind es, die Gott (am Tage des Gerichtes) nicht anreden und auf die er nicht blicken und denen er kein Verdienst anrechnen, die er hingegen mit schmerzlicher Strafe züchtigen wird ..... einen Mann, der nach dem *ʿaṣr* um eine Ware feilscht und bei Gott schwört usw.“[1]

Was ist nun aber die Ursache, die der Tageszeit des *ʿaṣr* in dem religiösen Vorstellungskreis jene Weihe verlieh, die wir an zwei hervorragenden Momenten des religiösen Lebens beobachten konnten?

Die mohammedanische Überlieferung selbst gibt uns den Grund für diese Erscheinung an die Hand. Um die *ʿaṣr*-Zeit — so belehren uns die alten Theologen des Islam — lösen die zur Überwachung der Welt herabgesandten Engelscharen einander ab; die Tagesengel kehren in den Himmel zurück, während die für die andere Hälfte des Tages abgeordneten Engel auf der Erde erscheinen. Man möge nun bestrebt sein, daß die zurückkehrenden Engel auf die Frage Allāhs: „Wie habt ihr meine Diener zurückgelassen?“ den Bericht erstatten können, daß sie die Muslims im Gottesdienst verlassen haben.[2] Dieselbe Ablösung findet allerdings auch zu anderer Tageszeit statt; aber islamische Kommentatoren konstatieren, daß auf die Nachmittagsabwechslung mehr Gewicht gelegt wurde. Es sei dies die Zeit, in der die Engel über die Taten der Menschen Bericht erstatten (*waḳt irtifāʿ al-aʿmāl*)[3]. Man müsse also während dieser Zeit möglichst in frommen Handlungen begriffen sein. Es folgt daraus, daß es gefährlich sei, gerade zu dieser Zeit Gott durch lügenhafte Anrufung seines Namens zu beleidigen.

---

[1] Buch. *Śahādāt* Nr. 23 und auch sonst in den anderen Sammlungen.

[2] Buch. *Mawāḳīt al-ṣalāt* Nr. 16 (*Houdas-Marçais* I 194), *Tauḥīd* Nr. 24, Murtaḍā al-Zabīdī, *Itḥāf al-sādat al-muttaḳīn* III 280.

[3] Bei *Ḳasṭallānī* IV 457.

Die Vorstellung, daß Gott zur Zeit des Nachmittagsgebetes Gericht über die Menschen hält, ist in diesem Kreise nicht vereinzelt. Sie begegnet uns auch in der jüdischen Kabbala, wie dies mehrere Stellen des Zōhar-Buches beweisen, deren Inhalt gewiß auf ältere Überlieferung zurückgeht. Die Zeit des Minchāh-Gebetes (dem das mohammedanische *ṣalāt al-ʿaṣr* entspricht) wird als die Tageszeit bezeichnet, in der Gott, mit Ausnahme des Sabbatnachmittags, scharfes Gericht über die Menschen hält und in der, bis zum Einbruch der Nacht, die hohe Gewalt über die Welt herrscht.[1]

IV

Wenn wir nun aber zu den islamischen Vorstellungen von der ʿ*aṣr*-Zeit zurückkehrend, auf die Frage übergehen, welches wohl die Quelle davon ist, daß man in jenen Kreisen mit dieser Tageszeit die Abwechslung der Engelscharen und den Bericht über die Andachtsübung der Menschen in Verbindung setzt, so möchten wir zur Beantwortung dieser Frage folgende Meinung wagen. Jene Vorstellungen sind nicht als genuin islamisches Produkt, sondern als von außen eingedrungenes Element zu betrachten. Die Keime dazu sind, nach unserer Ansicht, in der „Stundentafel“ zu finden, die auch in dem jüngst durch C. Bezold in arabischem und äthiopischem Text herausgegebenen, auf ein griechisches Original zurückgehenden Testamentum Adami reproduziert ist. In dieser von Adam dem Seth mitgeteilten Stundentafel, in der die überweltlichen Vorgänge auf die einzelnen Stunden des *Νυχθήμερον* verteilt

[1] Perikope *Jithrō* (ed. Amsterdam II 88b unten): תא חזי בכל שיתא יומי דשבתא כד מטא שעתא דצלותא דמנחה דינא תקיפא שלטא וכל דינין מתערין (nur am Sabbat nicht, da herrscht das höchste Wohlgefallen רעוא דרעוא אשתכח); Perik. *Nāsō*, Anf. (ed. Amsterd. II 121a): בשעתא דצלותא דמנחה דינא שריא בעלמא .... וגבורה עלאה שלטא בעלמא עד דאתא ועאל ליליא. Nach dem späten *Midrasch Sēder Gan ʿĒden* (Bēth ha-midrāš, ed Jellinek III 131) werden die Gesetzesübertreter von der Minchāh-Zeit ab durch die züchtigenden Engel herbeigeholt und in die Hölle geführt.

sind, wird die siebente Tagesstunde in folgender Weise charakterisiert[1]: „In der siebenten Stunde geschieht der Eintritt zu Gott und der Ausgang von ihm, denn in dieser Stunde werden Gott die Gebete aller Lebenden vorgetragen“; in einer anderen erweiterten Version: „wenn der Mensch zu dieser Zeit betet, schließt sich seine Lobpreisung der Lobpreisung der Engel an und sein Gebet findet Erhörung bei Gott“.[2] Also Abwechslung der Engelscharen, Vortrag der Gebete und zugesicherte Erhörung.

Die siebente Tagesstunde ist eben der Beginn des *ʿaṣr*, unmittelbar nach Schluß der Mittagszeit (sechste Stunde). Wir haben eingangs gesehen, daß es in den ältesten religiösen Dokumenten empfohlen wird, das *ʿaṣr*-Gebet möglichst am Beginn des für dasselbe zugelassenen weiten Zeitumfanges zu erledigen. Die weite Verbreitung des Testamentum Adami im morgenländischen Christentum gibt der Möglichkeit Raum, daß die in demselben erläuterten Ideen in den islamischen Volksglauben eindringen. Dafür gibt es ja viele Beispiele. War nun einmal der Glaube an die besondere Wichtigkeit der *ʿaṣr*-Zeit für die Anrufung Gottes in den religiösen Vorstellungskreis eingedrungen und in muslimischem Sinne bearbeitet, konnte er sich leicht auch auf die Voraussetzung der Scheu vor Profanierung derselben im Eid ausdehnen. Diese mit dem Nachmittagsgebet verbundenen Vorstellungen übertrugen sich dann auf den ganzen Zeitraum, auf den sich das *ʿaṣr* im Sinne der legalen Bestimmungen erstrecken darf.

---

[1] *Orientalische Studien* (Theodor Nöldeke gewidmet) 898, 10. Wir zitieren nach dem arabischen Text.

[2] ed. Bezold, ibid. 906, 8 v. u.

Die Iuppitersäule in Mainz

Von **Alfred von Domaszewski** in Heidelberg

Die vor kurzem in Mainz entdeckte Iuppitersäule ist von so hervorragender Bedeutung für die Geschichte der Religion auf gallischem Boden, daß eine Erörterung dieses einzigen Fundes den Lesern des Archivs erwünscht sein wird.[1]

Auf einem doppelten Sockel von 2,98 Meter Höhe erhebt sich eine Säule, deren Schaft und Kapitel 5,60 Meter mißt. Darauf ruht eine Basis von 0,62 Meter, die das bronzene Standbild eines Iuppiter trug. Die Vorderseite der oberen Sockelstufe trägt die Inschrift: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) pro [sa]l[ute Neronis] Clau[d]i Caesaris Au[g(usti)] imp(eratoris) Canabarii pub[l]ice L. Sulpicio Scri[b]onio Proculo leg(ato) Aug(usti) p[r(o)] [p]r(aetore); cura et impensa Q. Iuli(i) Prisci et Q. Iuli(i) Aucti.* — L. Sulpicius Scribonius Proculus wurde, als Statthalter Obergermaniens, im Jahre 67 zugleich mit seinem Bruder Rufus, der Niedergermanien verwaltete, von Nero abberufen und von dem Virtuosen in Griechenland, wie auch der Bruder zum Selbstmord gezwungen. Das Schicksal der edeln Brüder hat selbst in jener Zeit, die die Schandtaten des Schlächters des altrömischen Adels mit stumpfem Knechtssinn ertrug, ungewöhnliche Teilnahme hervorgerufen.[2] Errichtet wurde das Denkmal von den im Umkreis des Lagers angesiedelten Römern[3] unter der Leitung und auf Kosten zweier

---

[1] Körber *Die große Iuppiter-Säule von Mainz, Mainzer Zeitschrift* 1, 1906, 54 ff.

[2] *Prosopogr. imp. Rom* III p. 186 n. 217. 219. Tacitus Teilnahme an Galbas unglücklichem Cäsar Piso ist eine Huldigung für das erlauchte Haus der Scribonier.

[3] Vgl. über die Canabarii oben S. 153.

Männer, die wahrscheinlich als die obersten Beamten der Canabarii, ihre magistri zu fassen sind.

Die Künstler, welche das Werk gefertigt haben, nennen sich auf der obersten Platte der unteren Sockelstufe: *Samus et Severus Venicari f(ilii) sculpserunt.* Die Gliederung des Sockels in zwei Stufen ist bedingt durch das Bestreben, die Weihinschrift in Sehweite zu bringen. Dieser scheinbare Zwang des tektonischen Aufbaues scheidet die Bildwerke, die beide Stufen des Sockels und den Schaft der Säule umziehen, in drei Gruppen. In Wahrheit hat der Künstler bei dieser Gliederung die höchste Freiheit walten lassen, um die Gedanken, die er im Bilde verwirklichen sollte, in reiner Klarheit hervortreten zu lassen. Zur leichteren Übersicht gebe ich ein Schema der auf der Säule gebildeten Göttergestalten (vgl. die Tafel II):

Ἥρα	Σελήνη		Ἥλιος
Genius Augusti	Lar	Διόνυσος	Lar
Maia	Aequitas	Δημήτηρ	Περσεφόνη
Honos	Pax	Virtus	Ἥφαιστος
Ποσειδῶν	Ἄρτεμις	Ἄρης	Victoria
Inschrift	Dioskur	Ἀπόλλων	Dioskur
Ζεύς	Ἀθηνᾶ Fortuna	Ἡρακλῆς	Mercurius Rosmerta

Schon durch ihre Größe erscheinen die Götter auf den Reliefs der unteren Sockelstufe als die Hauptgestalten jenes Kultes. Es sind Iuppiter, Minerva mit Fortuna, Herkules Mercurius mit Rosmerta. Die Doppelgestalten an den Seitenflächen des Sockels dienen nicht nur der künstlerischen Symmetrie, sondern sie sind gefordert, um die eigentliche Bedeutung der Minerva und des Mercurius in ihren Begleitern erscheinen zu lassen. Mercurius ist durch Rosmerta als der

gallische Gott bezeichnet.[1] Dagegen die drei anderen Gottheiten, Iuppiter, Minerva, indem ich Fortuna zunächst ausscheide, und Herkules bilden eine Dreiheit jener Art, wie sie Usener nach ihrer tieferen Bedeutung erläutert hat.[2] Die innere Notwendigkeit, durch welche die Glieder dieser Dreiheit zusammenhängen, läßt die Wiederholung des Iuppiter auf dem Sockel erkennen, dessen Standbild doch die Säule selbst trug. Entstanden ist diese Dreiheit im griechischen Glauben, der allein *Ζεύς*, *Ἀθηνᾶ*, *Ἡρακλῆς* als eine Einheit empfinden konnte.[3] Auf griechischem Boden in Ionien ist diese Dreiheit allein in einem hohen Kunstwerk nachzuweisen. Strabon 14, 1, 14 Samos — *τὸ Ἡραῖον — τό τε ὕπαιθρον ὁμοίως μεστὸν ἀνδριάντων ἐστὶ τῶν ἀρίστων· ὧν τρία Μύρωνος ἔργα κολοσσικὰ ἱδρυμένα ἐπὶ μιᾶς βάσεως, ἃ ἦρε μὲν Ἀντώνιος, ἀνέθηκε δὲ πάλιν ὁ Σεβαστὸς Καῖσαρ εἰς τὴν αὐτὴν βάσιν τὰ δύο, τὴν Ἀθηνᾶν καὶ τὸν Ἡρακλέα, τὸν δὲ Δία εἰς τὸ Καπετώλιον μετήνεγκε, κατασκευάσας αὐτῷ ναΐσκον.* Ist die Dreiheit unseres Denkmales ionischen Ursprunges, so ergibt sich eine noch schärfere Bestimmung der Herkunft durch die Verbindung der *Ἀθηνᾶ* im Bilde mit der *Τύχη*, römisch Fortuna. Denn in den griechischen Städten jener Zeit wurde allgemein der Schutzgeist der Stadt als *Τύχη πόλεως* verehrt.[4] *Ἀθηνᾶ* ist durch die Verbindung mit *Τύχη* als Stadtgöttin bezeichnet.[5] *Ἀθηνᾶ* wurde aber in Massilia als Burggöttin verehrt. Justin

---

[1] Wissowa *Religion der Römer* S. 250.

[2] *Rhein. Museum* 58, 1 ff. Vgl. Preller-Robert 1, 74 über die Stellung dieser Dreiheit in der Gigantomachie.

[3] Im römischen Glauben ist diese Dreiheit nicht nachzuweisen und sie widerstrebt auch sowohl der Bedeutung der römischen Gottheiten als ihrer Stellung im Kult. Nun gar auf Gallisches zu raten, verbietet die lange Reihe sicher griechisch-römischer Gottheiten der oberen Sockelstufe und des Säulenschaftes.

[4] Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 543.

[5] Der Einfluß des römischen Kaiserkultes, der mit der griechischen Götterreihe auf der Säule verschmolzen ist, hat der Gestalt der *Τύχη* diese rein römische Charakteristik aufgedrückt. Vgl. unten S. 310.

43, 5, Catumandus — cum in arcem Minervae venisset, conspecto in porticibus simulacro deae — exclamat. Diesen Kult hatte Massalia mit der Mutterstadt Phokäa gemein. Strabo 13, 4, 41 *πολλὰ δὲ τῶν ἀρχαίων τῆς Ἀθηνᾶς ξοάνων καθήμενα δείκνυται, καθάπερ ἐν Φωκαίᾳ, Μασσαλίᾳ, Ῥώμῃ, Χίῳ, ἄλλαις πλείοσιν.* Ein tiefer religiöser Sinn erfüllte die Phokäer, als sie unter dem Schutze jener Dreiheit, die die Götterwelt vor dem Ansturm der Giganten siegreich errettet hatte, ihre Stadt im fernen Westen mitten im Lande feindlicher Barbaren gründeten. Wenn die Dreiheit hier mit dem gallischen Mercurius verbunden ist, so ist das ein Zeichen mehr, daß der griechische Götterkreis der Säule aus der alten Ionierstadt Massilia stammt. Dies bestätigen die anderen Götter, die auf der oberen Sockelstufe und dem Schafte der Säule dargestellt sind. Denn auf der oberen Sockelstufe erscheint Apollo begleitet von den Dioskuren, den schützenden Göttern der Seefahrt. In Massilia wurde Apollo verehrt als *Ἀπόλλων Δελφίνιος.*[1] Strabo 4, 1. 4 *ἐν δὲ τῇ ἄκρᾳ τὸ Ἐφέσιον ἵδρυται καὶ τὸ τοῦ Δελφινίου Ἀπόλλωνος ἱερόν· τοῦτο μὲν κοινὸν Ἰώνων ἁπάντων, τὸ δὲ Ἐφέσιον τῆς Ἀρτέμιδός ἐστι νεὼς τῆς Ἐφεσίας.*

Die meisterhafte Verbindung der Trümmer, in die der Schaft der Säule zerschlagen war, durch die Mainzer Museumsverwaltung, läßt sich auch aus dem Sinne der Darstellungen als richtig erweisen. Die Frontseite der Säule wird bezeichnet durch die Inschriftenfläche der oberen Sockelstufe. Die vier Götter auf jeder Säulentrommel entsprechen den vier Göttern auf jeder Seite der unteren Sockelstufe. Die Stellung und Folge der Säulentrommeln ist bestimmt, wenn sich nachweisen läßt, wo auf diesem fortlaufenden Bande die letzte Gottheit der unteren Trommel an die erste Gottheit der nächstfolgenden Trommel anschließt. Dieser Übergang ist zwischen der ersten und zweiten Trommel vollkommen gesichert. Denn an die

---

[1] Preller-Robert 1, 257.

mit Mars nach römischer Art[1] verbundene Viktoria kann nur die das Tropäon schmückende Gestalt der zweiten Trommel, Honos, anschließen, weil Honos und die als dritte Gestalt darauffolgende Virtus Eigenschaften des Mars sind, dessen Wesen sie zur Entfaltung bringen.[2] Demnach steht Viktoria auf der ersten Trommel an vierter Stelle, Poseidon an erster Stelle; ebenso hat auf der zweiten Trommel Honos die erste Stelle, Vulcanus die vierte. Nicht minder gesichert ist der Anschluß der Götter der dritten Trommel an die der zweiten. Auf Vulcanus kann nur die ihm im römischen Glauben aufs engste verbundene Maia[3] folgen, die also den ersten Platz einnimmt. Für die vierte und fünfte Trommel ist die Anordnung gleichfalls gegeben. Der Genius Augusti steht an erster Stelle, ebenso wie Iuno.

Nach Apollon folgt in dem meerbeherrschenden Massilia Poseidon, auf ihn Artemis, die durch die Trennung von Apollo kenntlich ist als die fremde Gottheit. Der Künstler hat den griechischen Typus gewählt, der auch an das befreundete, herrschende Rom erinnert. Strabo 4, 1. 5 *καὶ δὴ καὶ τὸ ξόανον τῆς Ἀρτέμιδος τῆς ἐν τῷ Ἀβεντίνῳ οἱ Ῥωμαῖοι τὴν αὐτὴν διάθεσιν ἔχον τῷ παρὰ τοῖς Μασσαλιώταις ἀνέθεσαν.* Daran schließt sich mit Entfernung der römischen allegorischen Gestalten das Paar *Ἄρης*, *Ἥφαιστος*, in denen sich der Geist des waffenfrohen auch durch die Künste des Friedens glänzenden Massilias verkörpert. Auf der dritten Trommel stehen nach römischen Gestalten *Δημήτηρ* und *Περσεφόνη*, beide als Pflegerinnen eines Tieres; hinter Demeter hat sich ein Maultier gelagert, Persephone setzt den Fuß auf den Kopf eines Rindes. Der Boden Massilias, wenn auch wie alle Gestade des Mittel-

---

[1] Mars ist mit Viktoria verbunden in der römischen Heeresreligion *Westd. Zeitschr.* 14, 33 ff. In der griechischen Religion sind *Ζεύς* und *Ἀθηνᾶ* die *νικηφόροι*. Schon Homer läßt den Ares keine Siege erringen.

[2] *Westd. Zeitschr.* 14, 40 und *Festschrift für Otto Hirschfeld* 244.

[3] *Festschrift für Otto Hirschfeld* 247.

meeres in jenen einzig glücklichen Tagen durch angestrengten Fleiß in einen Garten verwandelt, war doch nicht reich an den Gaben der Demeter. Strabo 4, 1, 5 *χώραν δ' ἔχουσιν ἐλαιόφυτον μὲν καὶ κατάμπελον, σίτῳ δὲ λυπροτέραν διὰ τὴν τραχύτητα.* Dagegen gedieh in der Ebene an der Rhonemündung[1], wie in unseren Zeiten, die Pflege herrlicher Rinder. Plinius n. h. 21, 57 thymo quidem nunc etiam lapideos campos in provincia Narbonensi refertos scimus, hoc paene solo reditu, e longinquis regionibus pecudum milibus convenientibus ut thymo vescantur. Und wie das Handelsvolk des Ostens, die Nabatäer auf der Sinaihalbinsel die Kamele ihrer Karawanen zu Tausenden hegten[2], so muß auch Massilia für den Handel in den nur von Saumpfaden durchzogenen Barbarenlanden des Westens Maultierherden von gewaltiger Größe besessen haben.[3]

Keines der Güter, welche die geschäftigen Griechen mit sich führten, war den Barbaren erwünschter, als der herzerquickende Wein, Athenäus 4, 36 p. 153c aus Poseidonius — *Κελτοί — τὸ δὲ πινόμενόν ἐστι παρὰ μὲν τοῖς πλουτοῦσιν οἶνος ἐξ Ἰταλίας καὶ τῆς Μασσαλιητῶν χώρας παρακομιζόμενος, ἄκρατος δ' οὗτος.* So folgt auf der vierten Trommel *Διόνυσος*. Dagegen ist *Ἥρα*, die auf der fünften Trommel zwischen *Ἥλιος* und *Σελήνη* steht, in diese himmlische Höhe aus ihrem ursprünglichen Sitze vertrieben. Denn der gallische Gott hat ihr den Platz geraubt auf der unteren Sockelstufe zur Rechten des *Ζεύς*. Der Künstler, der durch die Ordnung des Kultes[4] gezwungen war, dem keltischen Gotte den Ehrenplatz auf der unteren Sockelstufe zu geben, hat mit großer Weisheit die Himmelsgöttin in ihr lichtes Reich zurückgeführt und so dem herrschenden Iuppiter wieder genähert.

---

[1] Vgl. über dieses sagenberühmte Feld Ukert *Geographie* I 10, 424 f.

[2] Euting *Sinaitische Inschriften* p. XI f.

[3] Auch in Petra stehen die Kamele unter dem Schutze einer Gottheit. Brünnow und Domaszewski *Die Provincia Arabia* 1, 336 n. 466.

[4] Vgl. unten S. 310.

Die wirkliche Ordnung der Δώδεκα θεοί[1] Massilias ist folgende: Ζεύς, Ἀθηνᾶ, Ἡρακλῆς, Ἥρα, Ἀπόλλων, Ποσειδῶν, Ἄρτεμις, Ἄρης, Ἥφαιστος, Δημήτηρ, Περσεφόνη, Διόνυσος, die in ihrer Zusammensetzung die Geschichte und die Kultur Massilias widerspiegeln.

Mit diesem Götterkreise der Massalioten ist auf das innigste verwoben die neue göttliche Macht des herrschenden Reiches der Römer, der Kaiserkult.

Auf der vierten Trommel ist der Genius des Kaisers mit den Lares publici hinter der vorletzten Stelle eingefügt, wie es die Ordnung der römischen Religion erfordert, in der der Genius des Kaisers hinter die dei immortales zurücktritt.[2] Daß er vor Διόνυσος steht, ist nur durch die Notwendigkeit bedingt, ihn an der Frontseite der Säule sichtbar zu machen. Die römischen Götter, die sich in die griechische Reihe mischen, sind alle dazu bestimmt, das Wesen des göttlichen Kaisers zu beleuchten. So ist Viktoria dem Mars zugesellt als die Siegeskraft des Imperators.[3] Honos und Virtus der zweiten Trommel sind jene echt römischen Tugenden, die gerade der Begründer der Monarchie im höchsten Maße besaß.[4] Zwischen ihnen steht, von ihnen gehütet, eine allegorische Figur, die durch Ährenkrone und dem mit Ähren geschmückten Zepter als eine Eigenschaft der Tellus bezeichnet wird.[5] Es ist die Pax Augusti.[6]

[1] Preller-Robert *Griech. Myth.* 1, 110. 783 866. Dittenberger *Insc. Orient.* 322 und die nachgebildeten dei consentes der Römer. Wissowa *Religion* 55. Diese griechischen Götterkreise beruhen wohl auf den Monatszeiten, haben aber nicht das geringste gemein mit den semitischen Kalendergöttern. [2] *Westd. Zeitschr.* 14, 68. [3] *Westd. Zeitschr.* 14, 37.

[4] *Westd. Zeitschr.* 14, 43 Anm. 186. Ich glaube, daß die das Tropaeum schmückende Gestalt trotz ihrer weiblichen Bildung wegen der Natur der römischen Eigenschaftsgötter als Honos bezeichnet werden darf. Sonst könnte man auch an die der Virtus gleichartige Nerio Martis denken. [5] *Festschrift für Otto Hirschfeld* 248.

[6] Das Tellusrelief der Ara Pacis bildet den Schmuck der Vorderseite des Altars, wie die von der Architektur der Umfassungsmauer abweichenden Säulen zeigen. Der Altar ist also der Tellus geweiht. Vgl. Dieterich *Mutter Erde* S. 80 f.

An Vulcanus ist seine römische Eigenschaftsgöttin Maia angeschlossen, die der griechischen Mutter des Mercurius angeglichen wurde. Sie steht unter dem Genius Augusti, weil dieser Augustus kein anderer ist, als der Begründer der Monarchie, den die italische Welt als Mercurius Maiae filius feierte.[1] Neben Maia steht Äquitas, die römische Auffassung der Iustitia, eine der hohen Tugenden des Augustus, die Horaz gefeiert hat.[2] So spiegelt diese römische Götterreihe die Stimmung wider, die das Säkulargedicht des Horaz ausspricht:

iam Fides et Pax et Honos Pudorque
priscus et neglecta redire. Virtus
audet adparetque beata pleno
Copia cornu.

Eben diese Copia ist in der Bildung der *Τύχη* von Massilia verkörpert und die Wirkung des Kaiserkultes reicht hinab bis in die Auffassung der Dreiheit altmassaliotischen Glaubens. Deshalb ist auch Mercurius nicht schlechthin der Gott der Gallier, vielmehr ist Kaiser Augustus selbst dargestellt, wie ihn die Tres Galliae an der Ara von Lugdunum verehrten.[3]

Der Iuppiter, den die Säule trägt, ist nicht der massaliotische der unteren Sockelstufe, sondern er ist der, den die Inschrift nennt, der Iuppiter optimus maximus, der das Weltreich der Römer beherrscht.

Die Durchdringung der römisch-griechischen Kultur in gallischen Landen ist zum reinsten Ausdruck gebracht.

---

[1] Mit Recht hat Gilbert *Rhein. Mus.* 59, 628 in der Ode des Horaz I 2 Züge erkannt, die älter sind, als die Sammlung selbst. Sie ist gedichtet nach der Besiegung des Sextus Pompeius, als Augustus noch ὡραῖος war und den italischen Handel vom Fluche der Piraterie befreite. Für die Ausgabe in der Sammlung hat Horaz das Gedicht durch einzelne Züge, princeps, pater v. 50, erweitert.

[2] *Rhein. Mus.* 59, 302. Vgl. *Festschrift für Nöldeke*, 861.

[3] Vgl. Otto Hirschfeld in der *Festschrift der société des Antiquaires de France* (1904) p. 211—216.

Das Vorbild der Mainzer Säule stand in Massilia; es wurde geschaffen in den Jahren, die zwischen der Säkularfeier in Rom (17 v. Chr.) und der Weihe des Altars in Lyon (12 v. Chr.) liegen, als der Kaiser in Gallien und Massilia weilte und den Provinzen des Westens die neue Ordnung gab. Das Denkmal hatte für Massilia dieselbe Bedeutung, wie die Ara Pacis und Ara Fortunae reducis für Rom.

Hält man gegen dieses Werk augusteischer Zeit das gleichartige Denkmal, das unter Septimius Severus in Mainz errichtet wurde[1], so ermißt man mit einem Blicke das Wirken der Kräfte, die das Lichtreich griechischer Schönheit und römischer Kraft zerstört haben. Das durch den Bann eines halben Jahrtausends gebundene Wesen der zum Dienen geschaffenen Völker des Mittelmeerreiches hatte sich losgerungen, Knechte waren zu Herrschern geworden, um in den entseelten Formen der Vergangenheit gleich Spukgestalten eine kurze Zeit weiterzuleben, bis in der wilden Selbstzerstörung des dritten Jahrhunderts die Nacht der Barbarei auch sie begrub. So hatten die Giganten über die Götter des Lichtes gesiegt.

[1] Vgl. oben S. 158.

ΑΩΡΟΙ ΒΙΑΙΟΘΑΝΑΤΟΙ

Par **Salomon Reinach** à Paris

I

De la *Descente aux Enfers* attribuée à Orphée jusqu'à *l'Inferno* de Dante, il y a comme une lignée continue de contes populaires et édifiants sur l'au-delà, dont quelques-uns seulement ont été fixés par écrit ou nous sont connus par les allusions de poètes et de philosophes, Pindare, Aristophane, Platon, Virgile, Lucien, Plutarque, qui ont puisé là des inspirations. Il s'ensuit qu'un texte de cette série, même rédigé à une époque tardive, peut avoir conservé des traits de la tradition la plus ancienne, ou la forme plus archaïque de certaines conceptions qui apparaissent dénaturées ou atténuées dans des textes de rédaction postérieure.

Cela posé, examinons les vers 426 et suivants du sixième chant de l'*Énéide*.

Après avoir passé le fleuve fatal, Énée et sa compagne endorment Cerbère et poursuivent leur marche entre l'Achéron et l'intérieur des Enfers. Au cours de cette étape, ils entendent les vagissements d'enfants enlevés au sein maternel *(ab ubere raptos)* et rencontrent les âmes de ceux qui sont morts sans crime de mort violente, soit qu'ils aient été condamnés injustement, soit qu'ils aient mis fin eux-mêmes à leurs jours. Parmi les suicidés, Virgile distingue les victimes de l'amour, comme Phèdre et Didon, qui, tristement privilégiées, habitent à l'ombre d'un bois de myrtes. Plus loin sont les héros tombés à la guerre

comme Déiphobe, dont le discours à Énée termine cet épisode (v. 547).[1]

D'après une croyance pythagoricienne ou orphique, à laquelle Platon fait allusion[2] et que Tertullien nous a transmise[3], les âmes de ceux qui ont péri prématurément doivent attendre, dans des quartiers isolés, que la durée légitime *(maxima)* de leur existence ait été remplie. Mais si Virgile s'est inspiré de cette idée pour grouper ensemble ceux qui sont morts avant l'heure, il ne devait pas énumérer seulement les enfants à la mamelle, les condamnés, les suicidés et les victimes de la guerre; en dehors des enfants en bas-âge, il y a le nombre infini des garçons et des filles qui meurent, soit de maladie, soit d'accident, avant d'atteindre l'âge mûr. Ainsi la présence, en cet endroit, des nouveaux-nés, réunis aux victimes du désespoir et de la guerre, est absolument injustifiable, *à moins que ces enfants, eux aussi, ne soient morts innocemment de mort violente.*

Ici comme ailleurs, Virgile paraît s'être conformé à un modèle grec, celui peut-être dont s'est aussi inspiré Plutarque dans l'apokalypse qui fait partie de son livre sur le *Génie de Socrate.* Timarque y raconte (XXII, 590 F) qu'il aperçut un gouffre profond, rempli d'une vapeur épaisse et noire, d'où montaient des hurlements, des cris d'animaux et des vagissements d'enfants (*μυρίων κλαυθμὸν βρεφῶν*), mêlés à des lamentations d'hommes et de femmes. Plutarque ne dit pas ce qu'étaient ces enfants, *βρέφη*, et si, comme Virgile, il a suivi Posidonios,

[1] La Sibylle entraine Énée en lui disant (v. 539): *Nox ruit, Aenea, nos flendo ducimus horas.* On pleure beaucoup dans l'Enéide; mais, ici, Énée ne pleure point, non plus que la Sibylle et Déiphobe. La note de Servius *(nam et lacrimae et gemitus fuerant)* est absurde; elle prouve simplement que la faute est très ancienne, due peut-être aux premiers éditeurs de l'Énéide. Lire: *fando* („nous perdons notre temps en conversations"). Cf., pour l'emploi de *fando*, Virg. *Aen.*, II, 6, 81, 361; III, 481; VI, 333.

[2] Plat. *Rep.*, p. 619 C. [3] Tertull. *De anima*, c. 56.

nous ignorons en quelle compagnie le philosophe grec avait fait vagir ces âmes d'enfants. Nous le savons par Virgile et nous avons vu que ce qu'il dit à ce sujet est illogique si l'on n'admet pas que les *ἄωροι* étaient en même temps des *βιαιοθάνατοι*. Si nous pouvions remonter le cours des apocalypses populaires, nous en trouverions certainement une où les exigeances de la logique étaient respectées. Même en l'absence de tout texte de ce genre, nous avons donc le droit de supposer que, dans une forme moins littéraire de la tradition, les enfants qui vagissent à l'entrée des Enfers, en compagnie des suicidés et des morts de mort violente, sont des enfants tués, c'est à dire des *victimes de l'avortement.* Virgile ne dit pas cela, puisqu'il écrit *ab ubere raptos*; les enfants dont il parle sont des nourrissons qui, au début même de leur vie, *primo in limine vitae,* ont été arrachés par la mort du sein maternel. Mais les mots *sein maternel,* aujourd'hui encore, offrent une équivoque; il peut s'agir soit de la matrice, soit des mamelles. L'équivoque a pu exister dans un des écrits intermédiaires entre les premiers essais apocalyptiques et Virgile; en tous les cas, un texte formel va nous permettre de la dissiper et de retrouver la conception primitive sous les euphémismes de la poésie virgilienne.

Le précieux fragment que l'on appelle *l'Apocalypse de Saint Pierre,* découvert en 1886 à Akhmîn, est une révélation de Jésus à ses disciples, conduits par lui sur une haute montagne d'où ils voient d'une part les bienheureux dans leur félicité, de l'autre les damnés dans leurs souffrances. Les analogies de cet Enfer chrétien avec l'Enfer hellénique de Virgile ont été signalées par moi dès 1893 et mises en lumière avec beaucoup de perspicacité par M. Dieterich; c'est la tradition grecque populaire, sans éléments juifs, christianisée seulement à la surface. Or, un passage significatif de cette Apocalypse donne la clef des vers de Virgile sur les âmes vagissantes des enfants. Dans un lieu plein de boue et de sang sont plongées des femmes; vis à vis d'elles, on voit des enfants assis qui pleurent (*πολλοὶ*

παῖδες καθήμενοι ἔκλαιον, ce qui correspond au vers de Virgile (*infantumque animae flentes*). Ces enfants sont nés avant l'heure (*ἄωροι ἐτίκτοντο*, *primo in limine vitae*), mais ils ne sont pas nés sans violence; des rayons de feu partant de leurs corps frappent les yeux de leurs mères, qui les ont conçus hors mariage et se sont fait avorter (*αἱ ἄγαμοι συλλαβοῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι.*)

Clément d'Alexandrie et Methodios[1] ont fait allusion à ce passage en y ajoutant quelques détails. Suivant Clément, les enfants ainsi nés avant terme sont confiés à un ange gardien qui se charge de les élever et fait d'eux, au bout de cent ans, les égaux des fidèles. Cette idée même est d'origine grecque; on trouve la trace d'une conception analogue dans Virgile (v. 329), suivant lequel les âmes des *ἄταφοι* errent pendant cent ans avant de pouvoir passer l'Achéron, comme aussi dans la tradition grecque conservée par Tertullien:[2] „Ils disent que ceux qui meurent tout jeunes doivent errer ça et là jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge auquel ils seraient parvenus s'ils n'étaient morts prématurément.“ La durée de cent ans n'est pas indiquée dans ce passage de Tertullien, mais elle ressort du texte parallèle de Virgile que Servius commente ainsi: *Centum annos ideo dicit, quia hi sunt legitimi vitae humanae.* Il s'agit donc du terme *maximum* d'une vie humaine, fixé également à cent ans par Platon.[3] Les avortés, placés pendant cent ans sous la garde d'un ange, sont censés mourir chargés d'années et entrer ensuite dans le règne des bienheureux. Il en est ainsi, observe complaisamment Methodios, même s'ils sont le fruit de l'adultère.

Le supplice infligé par les avortés à leurs mères, dans l'Enfer pétrinien, est assez étrange; on peut supposer qu'il

---

[1] Clem. Alex. *Eclog. Prophet.* 41, 48; Method. *Sympos.* II, 6.

[2] Tertull. *De anima* c. 56.

[3] Plat. *Rep.* p. 614 B. Au congrès récent de la Sanitary Institution de Londres, le président de la section de médecine parlait des „cent années de vie auxquelles nous avons droit“. (*Revue de l'Univ. de Bruxelles,* 1905, p. 199.)

doit son origine à quelque peinture de Nekyia où les enfants assis étaient entourés d'une auréole de rayons (*Strahlenkranz*). J'ai montré ailleurs que cette description chrétienne de l'Enfer contient des détails dont l'origine graphique, c'est à dire nécessairement grecque, est incontestable.[1] Mais, pour nous en tenir à l'épisode des avortés, le malentendu — si malentendu il y a — n'a pas été commis d'abord par l'auteur de l'Apocalypse; il doit être, comme les autres, beaucoup plus ancien. Nous pouvons donc été assurés que l'idée des supplices subis en Enfer par les femmes qui se sont fait avorter hors mariage est une idée populaire, non pas syrienne on juive, mais grecque et païenne. Je crois avoir de bonnes raisons pour la considérer comme orphique.

II

Ni dans l'Ancien Testament ni dans les Évangiles, on ne trouve la moindre condamnation du suicide, de l'avortement, des fraudes privées (*χειρουργίαι*)[2], trois sortes de *rifiuti* que l'histoire des idées morales doit rapprocher, parce qu'ils constituent, à des degrés différents, des atteintes au principe de la sainteté de la vie, des négations de la volonté de vivre.[3] La morale chrétienne postévangélique a condamné ces pratiques au nom de principes qu'elle a empruntés au paganisme, en particulier de l'intérêt social et des vœux de la nature, motifs dont le christianisme évangélique ne se préoccupe jamais. Il est curieux

[1] S. Reinach *Cultes, mythes, etc.* t. II, p. 200.

[2] Onan (*Gen.* XXXVIII, 4) se soustrait à l'obligation que lui imposait la loi religieuse du lévirat d'assurer une postérité à son frère mort avant lui, en refusant de féconder la veuve de celui-ci. Il est frappé par l'Éternel, non pour avoir pratiqué une fraude conjugale, mais pour avoir contrevenu à la loi. Son cas n'a donc rien à voir avec la fraude privée qui lui doit son nom et dont il n'est pas question dans l'Écriture; la loi mosaïque ne s'occupe que des accidents (pollutions), sans chercher à en distinguer la cause.

[3] A ce titre, ces pratiques ont été discutées simultanément par Kant dans sa *Tugendlehre*.

de constater, en ce qui touche les fraudes privées, l'évolution de la théologie catholique au cours des derniers siècles. Alors que le célèbre Sanchez (1550—1610)[1] n'allègue encore que la punition céleste d'Onan[2], dont la signification est toute différente, un des auteurs les plus récents d'une *Theologia moralis*, le R. P. Tanquerey, relègue le cas d'Onan dans une note et, dans le texte, invoque le vœu de la nature, deux vers de Martial, enfin des considérations d'hygiène, inconnues de tous les anciens casuistes et qui remontent au XVIIIe siècle seulement.[3] Quant aux „accidents“ qui, dans la loi mosaïque et les pénitentiels du moyen-âge, tiennent une si grande place et comportent des purifications très compliquées[4], le P. Tanquerey n'y attache plus aucune importance; dans les cas graves, il conseille de consulter un médecin.[5]

Si la théologie morale de l'Église, dès ses débuts, a condamné d'une manière formelle le suicide, les fraudes privées et l'avortement, il faut bien qu'elle ait emprunté ces principes à la morale païenne, puisque les Écritures sont muettes à cet égard; mais cette morale n'était pas celle des philosophes de l'école; c'était une morale populaire et religieuse, encore tout imprégnée de *tabous*[6] et d'autant plus accessible, semble-t-il, à la foule des femmes et des illettrés.

Les philosophes grecs ont débattu ces graves problèmes sans arriver à se mettre d'accord. Les Cyniques et les Stoïciens approuvaient le suicide; les Pythagoriciens et, à leur exemple,

---

[1] Sanchez *De sancto matrimonio,* XI, 17 (éd. de Lyon, t. III, p. 218).

[2] *Ibid.: Conclusio haec constat ex XXXVIII Geneseos ubi refertur etc.*

[3] Tanquerey *Synopsis theologiae moralis*, t. I, *Suppl.,* p. 19*; t. II, *Suppl.*, p. 24*.

[4] *Lévitique*, XV, 31; Reuß *La Bible*, t. V, p. 145, 153, 158; cf. Lejay *Le rôle théologique de S. Césaire d'Arles,* Paris, 1906, p. 118 sq., p. 140.

[5] Tanquerey *ibid.*, t. II, *Suppl.,* p. 24*.

[6] Je vois avec plaisir qu'un des plus savants docteurs de l'Église romaine, M. l'abbé Loisy, accorde aujourd'hui que la morale primitive est „un système de *tabous*, c'est à dire d'interdictions justifiées par un motif religieux“ (*Revue critique,* 30 décembre 1905, p. 505).

les Platoniciens le condamnaient.[1] Mais on peut prouver que les Pythagoriciens n'ont fait, dans ce cas comme dans d'autres, que donner une forme littéraire aux enseignements de l'orphisme. Platon[2], après avoir dit que le Pythagoricien Philolaos défendait le suicide, ajoute comme motif l'argument enseigné dans les mystères (*ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος*), à savoir que le corps est une manière de prison où l'âme est attachée, en expiation de fautes passées, et dont elle n'a pas le droit de sortir volontairement. C'est la pure doctrine orphique sur le péché. Ce passage, soit dit en passant, pourra toujours être objecté à ceux qui veulent que l'enseignement des mystères antiques n'ait présenté aucune caractère moral.

Les fraudes privées étaient également permises et même recommandées par les Cyniques et les Stoïciens.[3] Diogène les plaçait sous le patronage d'un dieu[4]; il racontait qu'Hermès les avait enseignées au dieu Pan pour le guérir d'une passion que le tourmentait.[5] Aucun auteur ancien (ni du moyen-âge) ne les a proscrites, que je sache, au nom de l'hygiène; si Martial les condamne, c'est parce qu'elles sont contraires à la propagation de l'espèce (*quod perdis homo est*).[6] Mais, dans la même épigramme, Martial qualifie l'acte en question de *scelus ingens*, expression très forte qui a lieu d'étonner chez lui et qui implique une transgression d'ordre religieux, un péché. C'est, en effet, comme un crime contre la religion que les fraudes privées étaient condamnées par l'orphisme; je peux en alléguer deux preuves. D'abord, Aulugelle nous apprend que la défense orphique

---

[1] Cf. Zeller *Gesch. der Philosophie*, I[4] p. 419, 426; II p. 891.

[2] Plat. *Phaed.*, p. 62 B; cf. *Gorgias*, p. 493 A.

[3] Chrysippe *ap.* Plut. *Moral.*, II p. 1277 D; Zenon *ap.* Sext. *Pyrrh.*, III 206.

[4] Dio Chrysost. *Orat.*, VI 203; Diog. La. VI 2, 46 et 69. Cf. Zeller, II 1, p. 322.

[5] L'idée d'un dieu *χειρουργός*, qui se retrouve en Grèce, est également égyptienne; cf. Lefébure *Revue mensuelle d'anthropologie*, 1899, p. 203.

[6] Martial, IX 42.

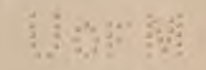
κυάμων ἀπὸ χεῖρας ἔχεσθε était interprétée ainsi; ce texte du grammairien latin, qui vise une explication déjà ancienne, fournit une précieuse indication sur la morale orphique.[1] En second lieu, parmi les inscriptions gréco-phrygiennes de Badinlar, il s'en trouve une où le pénitent s'accuse, devant le dieu, d'un attouchement personnel impùr, constituant un péché.[2] Le culte d'Apollon Lermenos à Badinlar n'est pas nécessairement orphique; mais on sait que l'orphisme est d'origine thrace et que la Thrace est la métropole religieuse de la Phrygie.

Nous arrivons donc à des résultats singulièrement concordants: d'un côté, le cynisme et le stoïcisme; de l'autre, dans la voie étroite, l'orphisme et le christianisme. Ce qu'il y a de plus interessant à noter, c'est que le christianisme, comme l'orphisme, et à la différence des philosophies de lettrés, attache aux deux espèces d'actes qu'il réprouve le caractère d'impiétés, de crimes envers Dieu, de *tabous* violés. L'orphisme n'a pas inventé cette manière de voir, qu'il a transmise aux docteurs chrétiens; il n'est ici que l'écho de vieilles superstitions, de *tabous* préhistoriques. Ces *tabous* ont dû, à une époque très reculée, exercer un grand empire sur le variété blanche de l'espèce humaine, sans quoi elle ne se serait pas élevée si haut. A côté du *tabou* quasi universel du sang clannique, il fallait que les anthropoïdes d'avenir eussent le scrupule de verser leur propre sang et de répandre inutilement leur sève créatrice. Ce dernier *tabou* n'existe pas chez les singes et existe fort peu chez les nègres; c'est peut-être pourquoi les singes sont restés des singes et la plupart des nègres les cousins germains de ceux-ci.

---

[1] Le vers est cité comme orphique (Abel *Orphica,* 263, 264). Aulugelle (IV, 11, 9) le lisait dans les *Καθαρμοί* d'Empédocle, qui suivaient la doctrine de Pythagore, c'est à dire l'orphisme scientifique. Cf. Diels *Fragm. der Vorsokratiker,* p. 224.

[2] Ramsay *Cities and bishoprics,* t. I, p. 136, 152; cf. *Journal of hellenic studies,* 1889, t. X, p. 222.

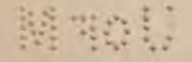


L'avortement volontaire paraît inconnu des animaux[1] et il est rare chez les sauvages; l'infanticide en tient lieu. Là seulement où l'infanticide est réputé criminel, les pratiques de l'avortement se multiplient. En Grèce, le plus ancien témoignage à cet égard serait le serment dit hippocratique, par lequel le médecin s'engageait à ne pas remettre de pessaire abortif à une femme et à ne pas pratiquer l'opération de la taille. Mais la date et l'interprétation de ce document sont également incertaines; s'il s'agit bien de l'opération de la taille (et non de la castration), l'interdiction paraît plutôt répondre aux intérêts des spécialistes de la lithotomie, auquel cas la mention des pessaires comporterait une interprétation analogue et n'aurait pas la portée d'une prohibition morale. Galien prétend, il est vrai, que l'avortement aurait été interdit par Solon et par Lycurgue;[2] Musonios dit que les législateurs ont défendu aux femmes de se faire avorter, qu'ils ont infligé des peines aux délinquantes et leur ont également interdit d'empêcher la conception.[3] Mais ces textes sont singulièrement vagues. Il n'y a rien à tirer de l'histoire rapportée par Cicéron sur une femme de Milet condamnée à mort pour avortement, car le crime consistait dans l'intention délictueuse, la femme ayant été corrompue par les héritiers naturels de son mari.[4] A Athènes comme à Rome, la législation n'est intervenue que dans l'intérêt de la famille et des droits du père; si l'avortement *en soi* avait été considéré comme un crime, Platon ne l'aurait pas autorisé et Aristote ne l'aurait pas recommandé pour prévenir l'excès de population.[5] Sous l'Empire romain, de nombreux textes de moralistes prouvent que les avortements étaient très fréquents et impunis, bien que mal vus de l'opinion; il faut attendre jusqu'au début du IIIe siècle de

[1] Les cas de suicide, chez les animaux, sont rares et douteux. La fraude privée n'est pas sans exemple, mais elle n'est habituelle que chez les singes. [2] Galen, t. XIX, p. 177 (Kühn).

[3] Musonios *ap.* Stob. *Floril.*, 74, 75. [4] Cic. *Pro Cluentio,* 11.

[5] Plat. *Rep.* p. 461 C; *Theaet.* p. 149 D; Arist. *Polit.* VII 4, 10, p. 1335 B.



notre ère pour trouver une loi qui les condamne.[1] D'ailleurs — et ceci est essentiel — ni en Grèce ni à Rome l'avortement de la femme *non mariée* n'a été l'objet de mesures législatives; on le considérait comme une affaire privée.

Dans l'Apocalypse de Pierre, il s'agit précisement de femmes *qui se sont fait avorter hors mariage* et qui sont, pour cela, l'objet de châtiments éternels. Ceux qui infligent les châtiments sont les enfants mêmes nés avant terme, considérés comme les victimes de leur mère, dont le crime est assimilé à un meurtre. Il n'y a meurtre que si l'organisme détruit est un être humain; le christianisme admet cela pour le foetus, alors que les Stoïciens et les Cyniques — ici encore dans la doctrine opposée — ne le pensent point.[2] L'idée chrétienne a continué à dominer non seulement les décisions de l'Église, mais les législations séculières, tandis que l'antiquité païenne considère plutôt, en pareil cas, que la mère a tous les droits sur le fruit de ses entrailles, tant qu'il n'a pas encore vu le jour.[3] Or, puisqu'il n'est pas question de cela dans l'Écriture, il faut bien que la morale chrétienne naissante ait tiré d'ailleurs sa doctrine intransigeante sur l'avortement. L'Apocalypse de Pierre prouve que cette source cachée est orphique, puisque, suivant l'eschalotogie orphique, les filles-mères avortées sont punies de châtiments éternels.

Ainsi, dans l'étude de l'évolution des idées sur les trois formes de la négation du devoir vital, nous arrivons au même résultat, qu'on ne saurait attribuer au hasard. Trois

[1] Dig., 47, 11, 4; 48, 19, 39. Voir les articles *Abigere partum, Amblosis, Abortio* dans Saglio et dans Pauly-Wissowa.

[2] Plut. *De placitis* V, 15.

[3] Athénagore déclare à Marc Aurele que les chrétiens tiennent pour homicides les femmes qui se font avorter — preuve que ce n'était pas l'opinion générale. Innocent XI (2 mars 1679) a condamné la proposition suivante: *Licet procurare abortum ante animationem foetus, ne puella deprehensa gravida occidatur aut infametur* (Denzinger, *Enchiridion*, n. 1051). Mais la contradiction que présentent actuellement la loi et les mœurs est un scandale auquel le XX[e] siècle devra mettre fin.

fois nous avons vu le christianisme d'accord avec l'orphisme et en opposition avec le cynisme et le stoïcisme. Dans la philosophie de l'école, les devoirs des individus sont subordonnés à l'intérêt de la cité; dans l'orphisme, comme dans son héritier le christianisme, il n'est plus question des intérêts de la cité, mais du salut éternel des individus, qui a pour condition essentielle leur pureté. Cette doctrine du salut est enseignée par des Apocalypses, c'est à dire par des révélations divines, qui sont les formes primitives de l'enseignement moral, qu'elles soient faites à Hammourabi, à Moïse, à Zarathustra, à Orphée ou à Minos.

En résumé, le passage de Virgile sur les *ἄωροι* atteste l'existence d'une source orphique où les *ἄωροι* étaient des *βιαιοθάνατοι*, c'est à dire des enfants avortés; cette source orphique a également inspiré l'auteur judéo-égyptien de l'Apocalypse de Paul; elle a inspiré l'enseignement du christianisme en ce qui touche les devoirs physiques de l'homme envers lui-même et il résulte de là, comme d'autres considérations concordantes, que le christianisme ne dérive ni du judaïsme sacerdotal, ni de l'hellénisme littéraire, mais de l'eschatologie populaire de la Grèce greffée sur la cosmogonie des Hébreux.

Jupiter summus exsuperantissimus

Par **Franz Cumont** à Bruxelles

Le musée de Berlin a acquis, il y a peu d'années, un bas relief provenant de Rome et portant une figure de Jupiter avec la dédicace *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) summo exsuperantissimo.* Cette plaque sculptée a fait aussitôt l'objet d'une étude sagace de M. Kekule von Stradonitz, qui a reconstitué le monument auquel elle appartenait, retrouvé son histoire, apprécié ses caractères archéologiques et déterminé sa date.[1] Il a montré que ce bas-relief avait fait partie d'une base travaillée au moins sur trois faces et que sur les deux côtés étaient placés les Dioscures. Le Jupiter qui occupait la partie antérieure, était représenté tenant de la main droite une patère et portant de l'autre une corne d'abondance.[2] C'est une image d'un style archaïsant mais d'une époque tardive; elle ne remonte pas plus haut que la fin du II[e] siècle de notre ère et doit être attribuée sans doute au règne de Commode, qui fit frapper des monnaies au type de Jupiter avec la légende *Iovi exsup(erantissimo)*[3], et qui, dans le calendrier introduit

[1] R. Kekule von Stradonitz *Über das Relief mit der Inschrift* C. I. L. VI. 426 (Sitzungsber. Akad. Berlin XVII, p. 387), 1901.

[2] Un type analogue est reproduit sur une gemme de St. Pétersbourg dont l'authenticité est certaine, quelque bizarre qu'elle paraisse (Reinach *Pierres gravées*, pl. 123 N°. 3 et p. 134; cf. pl. 120 N°. 3 et p. 124). On y voit un Jupiter archaïsant, debout, coiffé du modius de Sérapis, tenant d'une main une patère sur laquelle se pose une abeille (ou un papillon selon Winckelmann) et de l'autre une corne d'abondance.

[3] Cohen *Monn. emp. rom.* III[2] p. 261 N[os]. 241, 242. Jupiter y est représenté autrement que sur le bas-relief de Berlin: il est assis sur un trône et porte le sceptre — Années 186—187.

par lui à Rome, donna même au mois de Novembre le nom d'*Exsuperatorius* (en grec *Ὑπεραίρων*).[1]

Si je reprends ici la parole a propos du monument de Berlin, ce n'est pas pour combattre les conclusions de mon éminent devancier — elles paraissent inattaquables —, mais je voudrais étudier au point de vue religieux ce Jupiter étrange, dont la véritable nature n'a pas, semble-t-il, été expliquée jusqu'ici. On verra que la composition archéologique de la base romaine eu sera elle même éclaircie.

* * *

Je réunirai d'abord la série des inscriptions où apparait le *Jupiter exsuperantissimus.* On peut déjà en les interprétant en tirer des indications précieuses sur le caractère de ce dieu:

1. **Rome.** C. I. L. VI. 416: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo)* | *summo* | *exsuper[an]*|*tissim[o]* |. — Bas-relief de Berlin. D'après la forme des caractères, il date environ de l'an 200 apr. J. C.
2. **Italie.** *Luceria.* C. I. L. IX. 784: *[Iovi optimo]* | *maximo sum*|*mo exsuperan*|*tissimo M.* | *Aur(elius) Augendus* | *pro-c(urator) s(altuum?) A(pulorum?) pro sa*|*lute sua et M. Aur(eli)* | *Montani eq(uitis) R(omani) fili* | *sui v(otum) l(ibens) m(erito) solvit.* | *D(e)d(icata) VI [N]o[nas] Ma-[i(as)].*

   La ligne 1 est restituée d'après le numéro précédent (cf. N°. 4). La date de l'inscription est suivant Hirsch-

[1] Lampride *Commod.* c. 11: *Menses quoque in honorem eius pro Augusto Commodum, pro Septembri Herculem, pro Octobri Invictum, pro Novembri Exsuperatorium, pro Decembri Amazonium ex signo ipsius adulatores vocabant;* cf. c. 12: *Cum patre appellatus imperator V Kal. Exsuperatorias.* Dion Cass. LXII, 15 (p. 297, 2 Boissevain): *καὶ οἱ μῆνες ἀπ' αὐτοῦ πάντες ἐπεκλήθησαν, ὥστε καταριθμεῖσθαι αὐτοὺς οὕτως· Ἀμαζόνιος, Ἀνίκητος, Εὐτυχής, Εὐσεβής, Λούκιος, Αἴλιος, Αὐρήλιος, Κόμμοδος, Αὔγουστος, Ἡράκλειος, Ῥωμαῖος, Ὑπεραίρων. αὐτὸς γὰρ ἄλλοτε ἄλλα μετελάμβανε τῶν ὀνομάτων, τὸν δ' Ἀμαζόνιον καὶ τὸν Ὑπεραίροντα παγίως ἑαυτῷ ἔθετο ὡς καὶ ἐν πᾶσιν ἁπλῶς πάντας ἀνθρώπους καθ' ὑπερβολὴν νικῶν.*

feld (*Die Kaiserl. Verwaltungsbeamten*[2] p. 127) le commencement du III[e] siècle.

3. *Aeca.* C. I. L. IX. 948 = Kan *De Iove Dolicheno* N°. 96: *Iovi [D]o[l]ic[heno] | exuperantiss[imo] | L. Mummius Nig[er] | Quintus Valeriu[s] | V[e]g[e]tus Severin[us] | Caucidius Tertul[lus] | co(n)s(ul) v. s.*

   La date du consulat est inconnue mais parait devoir être placée dans la seconde moitié du II[e] siècle (Dessau *Prosop.* II p. 387 N°. 515).

4. Près de Clusium. C. I. L. XI. 2600 = Dessau *Inscr. sel.* 3003: *Iovi o(ptimo) m(aximo) summ(o) | exsuperantis[si]mo | T. Sextius Verian|us pro salute Cor|neliani f(ilii) clarissimi viri, consulis . . . .*

   Consulat de date inconnue.

5. **Gaule.** Ager Vocuntiorum. C. I. L. XII. 1533: *[I(ovi) o(ptimo) m(aximo)?] | s]ummo | [C]n. H. S. | [ex] voto.*
   Restitution très douteuse.

6. **Dacie.** Carlsbourg. C. I. L. III. 1090 = Dessau *Inscr. sel.* 2998: *Iovi summo ex|superantissimo | divinarum hu|manarumque | rerum rectori | fatorumque ar|bitro . . . . . . a | . . . . . . et pro | . . . . leg | . . . .*

7. **Germanie.** Utrecht. C. I. Rh. 55 = Dessau *Inscr. sel.* 3094: *Iovi o(ptimo) m(aximo) | summo exsuperantissimo, | Soli invicto, Apollini, | Lunae, Dianae, Fortunae, | Marti, Victoriae, Paci | [Q.] Antistius Adventus | leg(atus) Aug(usti) pr(o) pr(aetore) | dat.*

   Q. Antistius Adventus fut légat de Germanie sous Marc Aurèle ou Commode; cf. *Prosopogr.* I p. 85 N°. 589.

8. Il faut rapporter sans doute à la même divinité l'inscription suivante trouvée près de Capoue. C. I. L. X. 3305 = Dessau *Inscr. sel.* 2997: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) | summo excellen|tissimo | Maecius Probus v(ir) c(larissimus), praef(ectus) | aliment(orum), quod hoc in loco | anceps*

periculum | *sustinuerit* | *et bonam valetudi*|*nem reciperaverit* | *v(otum) s(olvit).*

Maecius Probus fut légat de Tarraconaise sous Septime Sévère et Caracalla (198—211 ap. J. C.); cf. *Prosop.* II p. 320 N°. 47.

Ainsi ces inscriptions, pour autant que leur date puisse être déterminée, ne sont pas antérieures à la seconde moitié du IIe siècle. Cette constatation confirme ce qui avait déjà remarqué M. Kekule (p. 395): „Si l'usage de l'épithète *Exsuperantissimus* ne s'est pas introduite sous le règne de Commode, il s'est certainement alors généralisé.“ Or, nous savons que Commode témoigna une dévotion particulière aux cultes orientaux — comme tous les despotes sur le trône des Césars. Il fut le premier empereur qui se fit initier aux mystères de Mithra et qui figura en personne dans les processions isiaques.[1] On pouvait donc s'attendre à ce que le dieu qu'il honorait d'une prédilection spéciale, au point de le faire figurer sur ses monnaies et de le prendre en quelque sorte pour patron, appartînt, lui aussi, au panthéon asiatique et, de fait, c'est ce qu' attestent les inscriptions: nous trouvons d'abord (N°. 7) le *Jupiter summus exsuperantissimus* uni au *Sol invictus* qui est le nom caractéristique des dieux solaires de l'Orient.[2] Dans le calendrier de Commode le mois *Invictus* était pareillement rapproché d'*Exsuperatorius*[3], et, de même que la première épithète appliquée au prince indique qu'il se considère comme le représentant de Soleil sur la terre[4], la seconde l'assimile au maître des dieux, à Jupiter ou pour mieux dire à Baal. Le N°. 3 nous montre en effet le qualificatif d'*exsuperantissimus* porté par le Jupiter Dolichénus, le Baal de Dolichè en Commagène. Une autre

[1] Lampride *Commod.* c. 9; cf. *Mon. myst. Mithra* I p. 231 et C. I L. VI. 420 = Dessau *Inscr. sel.* 398.

[2] *Mon. myst. Mithra* I p. 48 ss., cf. ibid. II p. 173 la dédicace *Iovi fulgeratori* (C. I. L. VI, 377) par un prêtre nommé Exuperantius.

[3] cf. *supra* p. 324 n. 1.

[4] *Mon. myst. Mithra* I p. 288. Cf. Usener *Rhein. Mus.* LX, 1905, p. 466 ss.

dédicace d'un serviteur de ce Jupiter sémitique (C. I. L. VI. 406 = 30758) est consacrée *Ex praecepto I(ovis) o(ptimi) m(aximi) D(olicheni) conservatori totius poli et numini praestantissimo* . . . Ce dernier superlatif est un équivalent d'*exsuperantissimus*. Mais le plus explicite de nos textes est celui (N°. 6) qui donne au nouveau Jupiter les titres de „*divinarum humanarumque rerum rector, fatorumque arbiter*". On en rapprochera immédiatement la célèbre dédicace bilingue à Bêl découverte à Vaison[1]: *Belus Fortunae rector mentisque magister* . . . *Εὐθυντῆρι τύχης Βήλῳ* . . . . L'une et l'autre sont inspirées par les croyances astrologiques qui à l'époque impériale dominaient toute la religion de la Syrie. Le dieu suprème est le „Seigneur du ciel" *(Ba'al šamîn)* dont les révolutions déterminent tous les événements de ce monde et les pensées même des hommes. Il peut donc être appelé à juste titre „l'arbitre de la Fortune, le guide des choses divines et humaines et le maître de la pensée".

Le caractère du Jupiter *Exsuperantissimus*, tel que nous venons de le définir, permet de comprendre certaines particularités du bas relief — et de l'intaille — qui le représentent. „C'est le seul Jupiter qu'on voie avec une corne d'abondance" observait déjà Winckelmann.[2] Mais cet attribut insolite est celui de la Fortune, à laquelle préside ce Baal oriental, comme nous venons de le dire, et dans la dédicace que nous citions tantôt, l'épithète *praestantissimo* est suivie de celle d'*exhibitori*, c'est à dire „nourricier". En second lieu, l'artiste a prêté à son Jupiter une apparence archaïque, comme le remarque encore Winckelmann, „um ihm eine entlegenere Ursprünglichkeit zu geben".[3] Les cultes orientaux sont en effet entourés du prestige d'une antiquité presque infinie. Enfin ainsi s'explique qu'on ait placé ce Jupiter entre les

[1] C. I. L. XII. 1227 = Dessau *Inscr. sel.* 2997.

[2] Description des pierres du cabinet Stosch, citée par Kekule *l. c.* p. 389. [3] Kekule *Ibid.* p. 388.

Dioscures, qui ne sont pas les compagnons habituels du dieu latin. Les deux héros qui, suivant la légende grecque, vivent et meurent alternativement, étaient devenus aux yeux des théologiens la personification des deux hémisphères célestes qui passent tour à tour au dessus et au dessous de la terre.[1] Comme tels ils apparaissent sur un monument mithriaque des deux côtés du dieu leontocéphale du Temps[2], identifié avec le *Caelus aeternus*, et on les trouve fréquemment dans les pays sémitiques à droite et à gauche du *Baʿal šamîn*[3], dont notre *Exsuperantissimus* est l'équivalent romain.

* * *

Les résultats auxquels nous ont conduit l'interprétation des monuments épigraphiques et archéologiques sont confirmés et précisés par une série de passages d'écrivains latins.

---

[1] Philon *De decalogo* 56 (II 189 M = IV, 281 Cohn-Wendland): *Τὸν δὲ οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίρια τῷ λόγῳ διανείμαντες, τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς, Διοσκόρους ἐκάλεσαν (οἱ μυθογράφοι), τὸ τῆς ἑτερημέρου ζωῆς αὐτῶν προστερατευσάμενοι διήγημα.* Julien *Orat.* IV, 147 A (191 l. 2 Hertlein) *Ἡμισφαίρια τοῦ πάντος τὰ δύο* (sc. Dioscuri); Lydus *De mensib.* IV, 17 (p. 78 Wünsch): *Οἱ φιλόσοφοί φασι Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον· τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς οἱονεὶ ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι.* Il est souvent question dans les astrologues de la rotation des cieux, qui fait passer successivement chaque moitié au dessus puis au dessous de la terre du monde visible dans le monde invisible. p. ex Manilius III, 421 (*sex habeat supra terras sex signa sub illis*) et l'extrait, attribué aux *Χαλδαῖοι*, *Cat. codd. astr.* V, 2 p. 132, 6 ss.

[2] *Mon. myst. Mithra* I p. 85.

[3] J'ai cité divers monuments *op. l.* p. 86 n. 1. — Il y en a d'autres. Une série de stèles puniques inédites conservées au British Museum nous montrent à la partie supérieure (c'est à dire dans le ciel) Jupiter ou Saturne (c'est à dire Baal) avec les Dioscures (Nos. 498, 501, 505, 516, 520, 522). Ceux-ci sont parfois remplaçés par un disque solaire et un croissant, symboles du jour et de la nuit. — Cf. les dédicaces C. I. L. VI, 413 = Dessau 4320: *Iovi Dolicheno, Herae, Castoribus* et C. I. L. II, 2407: . . *Caelo*, *Castoribus*. — Il faut interpréter de même les Dioscures placés dans les coins supérieurs d'une plaque estampée dont la figure principale est Sabazius, plaque publiée par Blinkenberg *Archäolog. Studien* 1904, pl. II.

Apulée, dont l'activité s'est prolongée précisément jusque sous le règne de Commode, nomme au moins deux fois le *summus exsuperantissimusque deorum*. D'abord dans sa traduction du *περὶ κόσμου* il substitue à une formule vague du grec (ὁ *τὸν κόσμον ἐπέχων θεός*) cette expression beaucoup plus spéciale. Ce qu'il entend par là, c'est, conformément au modèle qu'il habille de son latin, un dieu qui réside „sur les hauteurs les plus hautes du monde“ et dont la puissance, répandue dans toutes ses parties, fait mouvoir le soleil et la lune, tourner la sphère entière du ciel, et assure par leur intermédiaire le salut des créatures terrestres.[1] Le traité *περὶ κόσμου* n'est probablement pas antérieur au II[e] siècle de notre ère, mais il reproduit les conceptions et souvent les paroles même de Posidonius d'Apamée[2], dont l'influence sur le développement de la théologie romaine fut immense. L'on a fait observer[3] que la position assignée par lui au dieu suprême est en contradiction avec le panthéisme stoïcien, et doit être considérée comme une concession faite aux croyances populaires. La remarque acquiert maintenant une portée nouvelle, puisque nous constatons combien cette idée que Dieu règne au plus haut des cieux était mise en relief, même à Rome, par les cultes de la Syrie, pays dont Posidonius était originaire.

---

[1] Apulée *De Mundo* c. 27 (p. 126, 15 éd. Goldbacher): *Summus exsuperantissimusque divum . . . si ipse in alto residat altissimo eas autem potestates per omnes partes mundi dispendat, quae sint penes solem ac lunam cunctumque caelum. horum enim cura salutem terrenorum omnium gubernari.* Cf. c. 25 (p. 125, 2): *Summam illam potestatem sacratam caeli penetralibus.* Cf. *Περὶ κόσμου* c. 6, p. 398b 8 Bekker: *Σεμνότερον δὲ καὶ πρεπωδέστερον αὐτὸν* (sc. *τὸν θεόν*) *ἐπὶ τῆς ἀνωτάτω χώρας ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ δύναμιν διὰ τοῦ σύμπαντος κόσμου διήκουσαν ἥλιόν τε κινεῖν καὶ σελήνην καὶ τὸν πάντα οὐρανὸν περιάγειν, αἴτιον τε γίνεσθαι τοῖς ἐπὶ γῆς σωτηρίας.*

[2] Cf. W. Capelle *Die Schrift von der Welt* (*Neue Jahrb. für das klass. Altertum* VIII, p. 530 ss.).

[3] Capelle *l. c.* p. 28.

Le second passage où Apulée nomme le dieu *summus exsuperantissimus*, se trouve dans l'opuscule *De Platone*[1], où il combine avec la théologie du grand idéaliste grec une foule de doctrines en faveur sous les Antonins. La façon dont il y définit ce dieu, répond à peu près à celle dont il le conçoit dans le *De Mundo*. Il divise les puissances divines en trois classes: la plus basse est formée des génies locaux ou, pour employer le terme grec, des „démons"; la seconde des habitants du ciel *(caelicoli)* et en particulier des astres, enfin au dessus des planètes et des étoiles fixes siège le dieu „seul et unique, ultramondain et incorporel, père et architecte de ce monde divin".[2] Bien que ces qualités de l'Être suprême soient platoniciennes, le reste du développement d'Apulée trahit une tout autre influence: il s'y inspire des théories sidérales des astrologues.[3] Je n'en veux pour preuve que la mention (c. 10) de la „grande année" dont le terme arrive quand toutes les planètes se retrouvent à leur point d'origine. Cette théorie est à l'origine „chaldéenne" et fut probablement exposée d'abord en grec par le babylonien Bérose.[4] Nous sommes ainsi de nouveau conduits vers les cultes sémitiques.

Mais nous connaissons par d'autres sources le système cosmologique des „Chaldéens" qui a inspiré cette théologie dont Apulée se fait le prédicateur. Suivant les astrologues

---

[1] *De Plat.* I 12 (p. 73, 25 Goldbacher): *Providentiam esse summi exsuperantissimique deorum omnium qui non solum deos caelicolas ordinavit* etc.

[2] c. 11: *Deorum trinas nuncupat species quarum est prima unus et solus summus ille ultramundanus et incorporeus quem patrem et architectum huius divini orbis superius ostendimus.*

[3] Apulée cite expressement les *Chaldaei* dans un exposé analogue au début du *de deo Socratis* (c. 1, p. 5, 17 Gold.). — Il est remarquable qu'Aulu-Gelle parle de l'*exsuperantiam* des planètes dans un passage où il combat à la suite de Favorin les mêmes *Chaldaei* (XIV, 1, 12): *Propter exsuperantiam vel splendoris vel altitudinis.*

[4] Cf. Bidez *Bérose et la grande année* (Mélanges Paul Frédéricq. 1904, p. 9 ss.). Cf. Hippolyte *l. c.* IV, 1 (p. 66 Cruice).

orientaux, le monde divin est une Trinité; il est un et triple: il se compose de celui des étoiles fixes, indécomposable, de celui des planètes partagé en sept, et de celui de la terre à partir de la lune. Chacun des mondes inférieurs reçoit du monde supérieur une portion de sa puissance et participe à son énergie, et la source de toute force et de toute vertu réside dans la sphère la plus haute, une et indivisible, qui règle les mouvements de toutes les autres parties de l'univers.[1]

* * *

Un siècle avant Apulée la doctrine qu'il adopte était déjà populaire. En effet Stace y fait une allusion rapide mais néanmoins très claire. Dans la Thébaïde (IV, 515) le devin Tirésias évoque les ombres infernales; elles tardent à paraître; il menace alors de les y contraindre par des procédés magiques:

ni te Thymbraee vererer
et triplicis mundi summum, quem scire nefastum.

Tirésias recourrait aux pratiques illicites de la magie, s'il ne craignait Apollon, c'est à dire le Soleil, et l'Être placé à la tête de la triple hiérarchie du monde. Pourquoi ajoute-t-il *quem scire nefastum*? Est ce simplement parce que ce dieu lointain est inconnaissable[2]? Il indique plus probablement qu'il est celui dont on revélait la nature dans les mystères orientaux, lesquels se propageaient déjà du temps du poète.[3] C'est du moins

[1] Cette théorie des astrologues chaldéens est exposée avec un grand luxe de chiffres par Hippolyt. *Adv. haeres.* IV, 1 § 8 (p. 67 ss. ed. Cruice) et V, 2 § 13 (p. 188 s.); noter surtout la phrase: *Λαμβάνειν κόσμον ἀπὸ κόσμου δύναμίν τινα καὶ μετουσίαν καὶ μετέχειν τῶν ὑπερκειμένων τὰ ὑποκείμενα.* — On sait que les Chaldéens affectionnaient la division des dieux en triades. Comparer ce que dit Hippolyte de la triple division des âmes enseignée dans les *Ἀσσυρίων τελεταί* (V, 1 § 7, p. 145 Cr. cf. p. 18 *Ἀσσυρίων μυστήρια*). C'est à cette doctrine que semble se rapporter un passage mutilé de Firmicus Maternus *De errore prof. rel.* c. 5 (p. 82 Halm). [2] Cf. p. 333 n. 2 H.

[3] Cf. note 1. — Ailleurs Stace mentionne de même incidemment les mystères de Mithra (*Theb.* I, 719), qui commençaient à se répandre de son temps.

ainsi que l'a entendu le commentateur de la Thébaïde, Lactantius Placidus.[1]

Mais nous trouvons une définition beaucoup plus explicite du *summus deus* dans un passage de Cicéron qui offre avec les chapitres d'Apulée (*De Plat.* 11) une ressemblance qui ne saurait être fortuite. Seulement le Somnium Scipionis, où se trouve ce texte, est exempt de tout mélange d'idées platoniciennes, et il nous fait remonter à une source dont la pureté est presque inaltérée. Décrivant la constitution du ciel, Cicéron nous dit:[2] *Novem tibi orbibus vel potius globis connexa sunt omnia, quorum unus est caelestis extumus qui reliquos complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros, in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni. cui subiecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque caelum* . . . Le *summus deus* n'est plus ici, comme chez Apulée, une puissance „ultramondaine et incorporelle", c'est une énergie résidant dans le ciel des étoiles fixes, qui embrasse toutes les autres sphères. Il est *summus* précisément parce qu'il occupe dans l'espace la zone la plus éloignée de la terre.[3] On admet communément que la cosmologie et l'eschatologie mystiques du *Somnium Scipionis* remontent à Posidonius d'Apamée, auquel nous serions encore une fois ramenés. En tout cas, l'auteur suivi

---

[1] Lactantius Plac. *Theb.* IV, 516 (p. 228 Jahnke): *Infiniti* (?) *autem philosophorum magorum Persae etiam confirmant revera esse praeter hos deos cognitos qui coluntur in templis, alium principem et maxime dominum, ceterorum numinum ordinatorem, de cuius genere sint soli Sol et Luna; ceteri vero qui „circumferi"* (mss. *circumferri*) *a sphaera nominantur, eius clarescunt spiritu.* On ne peut guère faire fond sur les données confuses de ce compilateur infime, mais la correction *circumferi* me parait néanmoins s' imposer. Lactantius a traduit par cet adjectif barbare le grec *περιφερεῖς*.

[2] Cicér. *Somn. Scip.* 4 = *De Rep.* VI, 17.

[3] Cf. Macrobe *Comm.* I, 17 § 2: *Quod autem hunc extimum globum qui ita volvitur summum deum vocavit, non ita accipiendum est, ut ipse prima causa et deus ille omnipotentissimus aestimetur . . . sed summum quidem dixit ad ceterorum ordinem qui subiecti sunt.*

par Cicéron était un adepte de l'astrologie orientale[1], et sa conception du dieu suprême est entièrement conforme a celle que la théologie des cultes syriens se faisait du *Baʿal šamîn*: une force immanente qui fait mouvoir les cieux. Cette adoration du Ciel (*Οὐρανός*) est, aussi bien que celle des astres, un des caractères saillants de la religion des „Chaldéens", et chaque fois que Philon d'Alexandrie parle de ceux-ci, il ne manque pas de la leur reprocher.[2]

---

[1] Cf. dans le même développement de Cicéron: *Hominum generi prosperus et salutaris ille fulgor qui dicitur Iovis, tum rutilus horribilisque terris quem Martium dicitis.* Macrobe *Comm.* I, 19 § 2 remarque déjà que l'ordre des planètes adopté par Cicéron est celui des *Chaldaei.*

[2] Philon *De Nobilit.* 5 (II, 441 M.) et les nombreux passages réunis par Conybeare *Philo about the contemplative life* p. 133, 16. Comparer l'Apologie d'Aristide c. 4. — L'adoration du Ciel parmi les populations sémitiques étaient si générale que les Juifs, parfois médiocrement orthodoxes, de la Diaspora paraissent l'avoir partagée en quelque mesure. Ce n'est pas une simple méprise qui les a fait considérer très fréquemment comme les adorateurs du *caeli numen;* cf. Friedländer à Juvénal VI, 545 *(summi internuntia caeli)* et *infra* p. 334 n. 5. — C'est aux mêmes croyances sémitiques que fait encore allusion Macrobe *Comm.* I, 14 § 2: *Propter illos qui aestimant nihil esse aliud deum nisi caelum ipsum et caelestia ista quae cernimus.* Et lorsqu'il affirme immédiatement après *summi omnipotentiam dei posse vix intellegi,* il nous rappelle ce curieux développement où Philon, en invoquant les contradictions des doxographies, démontre que la nature du ciel est incompréhensible (*De Somniis.* I, 4 § 21 p. 623 M = III, 209 éd. Wendland); cf. Ps. Apul. *Asclepius* 19 (p. 41, 16 Goldb.): *Caeli vel quicquid est quod eo nomine comprehenditur οὐσιάρχης est Iupiter.* — De même on parait avoir tiré de l'unité de mouvement du ciel supérieur, par opposition aux planètes, l'idée que le dieu suprême est infaillible: Favon. Eulogius *Disput. de somn. Scipionis* p. 12, 16 Holder: *Caeli orbes novem . . . Primus et summus est ἀπλανής. Qui quia semper uno ac iugi continuatus agitur motu, nulli videtur errori subiectum, . . . Ἀπλανής* a un sens physique et moral. — Sur le culte du Ciel dans les mystères orientaux, cf. *Mon. myst. Mithra* I p. 87 ss. Il faisait partie aussi de l'Hermétisme. L'*Asclepius* dit (c. 3, p. 30, 7): *Caelum, sensibilis deus, administrator est omnium corporum quorum augmenta detrimentaque Sol et Luna sortiti sunt;* mais il place au dessus du ciel le créateur du monde entier. Cf. c. 9 (p. 34, 25): *dilectus dei caeli cum his quae insunt omnibus.*

Quel est l'équivalent grec du nom de *Jupiter summus*? Le *περὶ κόσμου* appelle dans un passage son dieu suprême *ὕπατος*[1], en reprenant un terme homérique (*ὕπατος θεῶν* etc.). On retrouve celui-ci dans certains oracles en vers rendus à l'époque romaine[2]; mais il ne semble pas que cette épithète poétique du roi de l'Olympe ait jamais penétré dans le rituel des cultes syriens. C'est un autre qualificatif, très rapproché de celui-ci, qui y est appliqué à Zeus: il est dit *Ὕψιστος*. Le nom de Zeus Hypsistos ou Hypsistos, c'est un fait maintenant démontré, désigne en dehors de la Syrie Jéhovah. Mais dans les pays sémitiques il avait une signification beaucoup moins spéciale.[3] Il s'applique dans plusieurs régions au Baal national, conçu comme siégeant au plus haut des cieux.[4] Un passage de Jean Lydus[5], où celui-ci embrouille selon sa coutume des données hétérogènes, donne de *Σαβαώθ* une définition qui convient en réalité à cet Hypsistos: il est dit *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους*, ce qui concorde absolument avec ce que les Latins nous disent du *Iupiter summus*.

Pourquoi à Rome a-t-on ajouté à ce titre celui d'*exsuperantissimus*, qui parait correspondre au grec *πανυπέρτατος*?[6]

[1] *Περὶ κόσμου* p. 397 b. 24 Bekker: *Τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἕδραν αὐτὸς ἔλαχεν, ὕπατος δὲ διὰ τοῦτο ὠνόμασται καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν ἀκροτάτῃ κορυφῇ τοῦ σύμπαντος καθιδρυμένος οὐρανοῦ.*

[2] Oracle de Claros cité dans Cornelius Labéon (Macrobe I, 18 § 24): *Τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰαώ.* Cf. Buresch *Klaros* p. 106 § 39: *Ἔστι θεῶν μακάρων ὕπατος θεός.*

[3] Cumont *Hypsistos* p. 3 n. 1. Dussaud *Notes de mythologie syrienne* p. 122 ss.

[4] Cf. Lebas-Waddington *Inscr. de Syrie*, index de Chabot p. 10. Sobernheim *Palmyren. Inschriften* p. 37 ss., qui montre (p. 43) que ce dieu n'est autre que Ba'al šamîn. — Cf. Renan *Mission de Phénicie* p. 103: *Θεῷ ὑψίστῳ οὐρανίῳ*. *Ibid.* p. 234: *Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ.* et le nom d'*Ὑψουράνιος* dans Philon de Byblos (Dussaud p. 138).

[5] Lydus *De mensib.* IV, 53 (p. 111 Wünsch): *Καὶ Σαβαὼθ δὲ πολλαχοῦ λέγεται οἷον ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τούτεστιν ὁ δημιουργός.* Cf. *Orac. Sibyll.* XII, 132: *Οὐράνιος Σαβαὼθ θεὸς ἄφθιτος αἰθέρι ναίων.*

[6] Dans le *περὶ κόσμου* (397 *a* 15), le ciel est dit *τῇ μεγέθει πανυπέρτατος.* De même *Hymn. Orph.* IV. 8: (*Οὐρανὲ*) *πανυπέρτατε δαῖμον*

Évidemment pour montrer que ce dieu de l'éther le plus élevé était infiniment supérieur à tous les autres. La faveur que Commode témoigna à ce culte doit sans doute être considérée comme une première tentative pour organiser une hiérarchie officielle des êtres divins et établir au profit d'un Baal sémitique le monothéisme dans le ciel comme la monarchie régnait sur la terre, ainsi que le firent plus tard Héliogabale et Aurélien. De même que Jupiter est *exsuperantissimus deorum*, Commode est dit dans une dédicace des décurions de Trevi *omnium virtutum exsuperant(issima)*, pour marquer que l'empereur était la plus puissante des forces *(virtutes)* par lesquelles l'Être suprême agit dans ce monde terrestre.[1]

* * *

Cette étude nous a permis, si je ne m'abuse, de suivre l'introduction en Occident d'une doctrine capitale de cette religion astrologique dont les fondateurs furent les Chaldéens, et les législateurs, les théologiens grecs de l'époque alexandrine. Elle s'introduit d'abord dans la littérature: c'est une conception nouvelle dont un philosophe s'est emparé et qui lui fournit la matière de spéculations originales. Puis, avec l'invasion des cultes syriens, un dieu métaphysique, qui ne vivait que dans

(*πανυπέρτατος* est appliqué à d'autres dieux *ibid.* VIII, 17; XII, 6; LXVI, 5). — Zeus est déjà dit *πανυπέρτατος* dans Callimaque *Hymn.* I, 91; Jéhovah dans les oracles Sibyllins fr. III, 3 (p. 230 Geffcken): *Ἀλλὰ θεὸς μόνος εἷς πανυπέρτατος | ὃς πεποίηκεν οὐρανὸν ἠέλιόν τε κτλ.* Mais d'autre part le nom du mois *Exsuperatorius* est rendu en grec par *Ὑπερκαίρων* cf. supra p. 324.

[1] C. I. L. XIV, 3449 = Dessau *Inscr. sel.* 400. — Sur ce sens de *virtutes*, cf. *Rev. de Philologie* XXVI, 1902, p. 8; Lactantius Placidus *ad Theb.* IV, 516; August. *Civ. dei* IV, 11 = Varron. *Antiqu. div.* I fr. 15b, Agahd. — Cette interprétation théologique d'une expression théologique me parait préférable a celle qui verrait simplement dans *omnium virtutum exsup.* l'affirmation que le courage *(virtus)* de Commode-Hercule surpasse toutes les autres bravoures. L'empereur est en effet l'image et le représentant du Soleil sur la terre, et c'est avant tout par l'intermédiaire du soleil, suivant la doctrine astrologique, le dieu du ciel exerce son action ici bas. Cf. cependant p. 324, n. 1

les livres, devient l'objet d'une adoration presque officielle; il compte un empereur parmi ses dévots, on lui consacre des dédicaces jusqu' aux extrémités de l'empire. Il restera désormais jusqu' à la fin du paganisme un des aspects sous lesquels on se plait a considérer la divinité la plus élevée du panthéon. La conformité du mysticisme astrologique, dont le *Somnium Scipionis* avait été en latin la première expression, avec les doctrines des mystères orientaux assura à cet essai de Cicéron un regain de faveur et un surcroit d'autorité. On le copia et on le commenta avec prédilection.[1] Le nom même sous lequel au II[e] siècle le dieu céleste de l'astrologie avait été vénéré à Rome, ne fut jamais oublié. Au milieu du IV[e], l'auteur de l'Asclépius[2], interpolateur audacieux d'Hermès Trismégiste, rend grâces dans la prière qui termine sa traduction au *Summus Exsuperantissimus*[3], et encore vers l'année 409, le païen Nectarius écrivant en Afrique à S[t]. Augustin[4] lui disait: *Cum nos ad exsuperantissimi Dei cultum religionemque compelleres, libenter audivi* et finissait sa lettre par le souhait *Deus summus te custodiat.* Le Jupiter syrien, adopté autrefois par Commode, était devenu presque chrétien.

---

[1] En dehors du Commentaire, érudit mais indigeste, de Macrobe et de la *Disputatio* de Favonius Eulogius, élève païen de S[t]. Augustin, nous en trouvons la preuve dans Firmicus Maternus qui le copie dans son astrologie, d'ailleurs sans le citer: le ch. III § 4 = Firmic. Mat. I, 5 § 11: *Sempiterni stellarum ignes qui globosae rotundidatis specie formati circulos suos orbesque celeri festinatione perficiunt* etc. C'est certainement parce que le Songe de Scipion était d'accord avec les croyances des mystères orientaux, qu'il a été sauvé de la destruction.

[2] Sur la date de l'*Asclepius*, qui se saurait être antérieur au milieu du IV[e] siècle, cf. Bernays *Abhandlungen* éd. Usener p. 337 ss.

[3] *Asclepius* c. 41 (p. 61, 24 Goldbacher): *Gratias tibi, summe, exsuperantissime.* La preuve certaine que ces épithètes ne figuraient pas dans Hermès, a été fournie par la découverte du texte grec (Reitzenstein *Archiv für Religionsw.* VII, 1904, p. 393 ss.). Je dois l'indication de ce passage à l'obligeante érudition de mon collègue M. Thomas.

[4] Augustin. *Epist.* 103 (Migne *Patrol. lat.* XXXIII p. 386).

Der Gottheit lebendiges Kleid

Von **Marie Gothein** in Heidelberg

In der Beschwörungsszene des Faust ist die Spannung aufs höchste gestiegen. Seinem „Du mußt, du mußt“ gehorchend, erscheint der Geist der Erde, und als sich der Übermensch aufgerafft hat, der Flammenbildung ins Auge zu schauen, enthüllt ihm der Geist sein Wesen, das zu begreifen er nicht geschaffen ist, mit folgenden Worten:

In Lebensfluten und Tatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her,
Geburt und Grab
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff' ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid.

Was ist „das lebendige Kleid der Gottheit“, das am sausenden Webstuhl der Zeit der Geist der Erde in ewiger Bewegung schafft? Warum betont Goethe das Geschäft des Webens so besonders, daß er es dreimal in den kurzen Worten wiederholt?[1]

Die Beantwortung dieser Fragen führt uns hinauf in die Zeiten, die auch den Griechen schon als halb sagenhafte erschienen, in denen orphische Denker und Theologen sich den Kosmos mythisch zu erklären suchten. Unterirdische Grabfunde, wie ägyptische Papyri haben in dem letzten Jahrzehnt erwünschte Bestätigung dafür gegeben, daß die fragmen-

[1] Die Kommentare geben über diese Stelle keinen Aufschluß.

tarischen Zeugnisse später neuplatonischer Schriftsteller über orphische Lehren aus echten Quellen geschöpft sind.[1] So bekräftigt ein Papyrusfetzen, den B. Grenfell aus seiner Sammlung publiziert hat[2], ein längst bekanntes Zitat des Clem. Alexandrinus (Strom. VI 2, 9), wonach der orphische Weise Pherekydes, den die Alten einen Zeitgenossen des Thales nannten, folgenden Ausspruch getan hat:

„Zeus machte ein großes und schönes Gewand und stickte darein die Erde und den Okeanos und das Haus des Okeanos.“[3] Aus dem Papyrus nun erfahren wir, daß es sich um ein Hochzeitsfest handelt, an dem Zeus am dritten Tage der Braut das Gewand überreicht. Die Braut aber, die in dem Papyrusfragment nur *νύμφη* genannt ist, ist Chthonie, wie Diels nachgewiesen hat.[4] Denn Zeus, Chronos und Chthonie waren von Uranfang da, und Chthonie nimmt den Namen *Γῆ* an, nachdem ihr Zeus die Erde als Geschenk gegeben hat.[5] Die Erde aber stellte sich Pherekydes als geflügelten Eichbaum vor, über den Zeus das von ihm bestickte Gewand warf.[6]

Nach dieser Anschauung also ist Zeus selbst der Verfertiger des bunten Gewandes, das er als Bräutigam der *Χθονίη-Γῆ* verleiht. Das männliche Urprinzip beschäftigt sich hier damit in bunten Farben Bilder hineinzusticken (*ποικίλλει*). Die Gewandverfertigung war aber nach griechischer Vorstellung Frauenarbeit, — spottet doch Herodot darüber, daß in Ägypten Männer der Webearbeit oblagen. So ist

[1] Theodor Gomperz *Griechische Denker*, Leipzig 1896, I p. 69.

[2] Greek Papyri Ser. II *New classical fragments and other greek and latin papyri* ed. by B. Grenfell and A. Hunt.

[3] Kern *De Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis*, Berlin 1888 p. 87. *Ζὰς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλὸν καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ Ὠγηνὸν καὶ τὰ Ὠγηνοῦ δώματα.*

[4] Diels H. *Zur Pentemychos des Pherekydes, Sitzungsberichte der Berlin. Akad.* 1897 p. 3 u. 4.

[5] Kern a. a. O. p. 84, Laertius Diogenes I 119 *Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζὰς γῆν γέρας διδοῖ.* [6] Kern a. a. O. p. 87, Clem. Al. Strom. VI 6, 53.

denn auch die Gewandbereitung im orphischen Mythos von Zeus auf eine weibliche Nachfolgerin übergegangen. In dem reichen Gemisch mythischer Vorstellungen, die in dem orphischen Kulte zusammenflossen, trat Demeter der Chthonie sehr nahe, wenn sie nicht ganz mit ihr verschmolz, wie ihr Beiname *Δημήτηρ Χθονία* zu verraten scheint.[1] An anderer Stelle wird allerdings den beiden Göttinnen ihr getrenntes Machtbereich zuerteilt.

Γῆ μῆτερ πάντων, Δημήτερ πλουτοδότειρα.[2]

Mit Demeter vereint aber erscheint im Kulte immer die Tochter Kore, die nun das Recht für sich in Anspruch nimmt, selbst als Göttin der Erde, als Frühlingsgöttin die Gewandverfertigerin zu sein. „So wird Kore, welche die Aufseherin der ganzen Schöpfung ist, als Weberin überliefert.[3]“

Ebenso berichtet Proclus in Plat. Crat. p. 24, daß Kore und ihr ganzer Chor, solange sie droben weilt, „die Ordnung des Lebens weben“.[4] Und mehr noch in neuplatonischer Sprechweise drückt sich Damascius aus, wenn er sagt, daß Kore bei Orpheus Verfertigerin des Gewandes sei, in das sie, während sie oben ist, die Abbilder der Ideen hineinwebt.[5] Ob dieser Vorgang, ob die Gabe des Zeus an Chthonie in dem verlorenen orphischen Hymnos *Πέπλος*[6] besungen war, wird, wenn nicht auch hier noch ein Papyrusfund Aufklärung bringt, eine offene Frage bleiben müssen.

---

[1] Diels a. a. O. p. 7, Paus. III 14, 5. [2] Abel *Orphica* Frgm. 165.

[3] Abel a. a. O. Frgm. 211 *Porphyr. de antro nympharum* XIV 15: *Οὕτω καὶ παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ἡ Κόρη, ἥπερ ἐστὶ παντὸς τοῦ σπειρομένου ἔφορος ἱστουργοῦσα παραδέδοται.* [4] Abel ebend.

[5] Kern a. a. O. p. 97 bei *Damascius*. Der innige Zusammenhang des Gewandes, das Zeus uranfänglich einmal verfertigt, mit dem anderen, das Kore eben gerade zur Frühlingszeit, „solange sie oben ist“, erschafft, scheint mir durch diese Fragmente völlig klar zu liegen und doch „weiter zu führen“, als Diels (a. a. O. p. 4 u. 5) Erinnerung an den Peplos der Athena, der bei den Panathenäen vorgeführt wurde.

[6] Lobeck *Aglaopham.* 379.

Sicher aber ist es wohl, daß der Mythos vom Raube der Proserpina in alexandrinisch-neuplatonischen Kreisen sich am blühendsten ausgestaltet hat. Sizilien hat frühe den Anspruch erhoben der Schauplatz des Göttinnenraubes zu sein. Alle uns überlieferten Nachrichten über orphische Korevorstellungen stammen von neuplatonischen Schriftstellern. Ihren Kreisen nahestehend müssen wir uns auch den Dichter denken, der noch im sinkenden Altertum den Raub der geliebten Tochter der Demeter durch Pluto mit all der Zierlichkeit und dem Überschwang dieser letzten höfischen Dichterblüte besungen hat.[1] Claudian, der sich selbst gerne mit Orpheus vergleicht[2], hat auch diese Sage nach orphisch-sizilianischer Überlieferung behandelt. So ist auch bei ihm allein Proserpina-Kore als Weberin[3] dargestellt: in Henna am Ätna sitzt wartend der Heimkehr der Mutter das geliebte Kind und webt für diese ein Geschenk[4]:

Hic elementorum seriem sedesque paternas
Insignibat acu: veterem qua lege tumultum
Discrevit Natura parens et semina iussis
Discessere locis.

Da ordnet sich alles: Erde, Meer und Sterne. In bunten Farben wird das Meeresgestade gewebt

credas illidi cautibus algam
Et raucum bibulis inserpere murmur harenis.

Die fünf Zonen werden hinzugefügt, man kann ihr Klima und ihre Vegetation erkennen, und alles wird vom Okeanos umflossen. Durch die Ankunft der Göttinnen Minerva und Venus wird Proserpina an der Vollendung des Gewandes gehindert.

---

[1] Claudian *Raptus Proserpinae* ed. S Jeep 1875.

[2] Siehe *Kl. Ged.* I und *Widmung zu Raptus Proserpinae.*

[3] In beiden Versionen des Mythos bei Ovid *Fasti* IV 417 ff. und *Metam.* V 341 ff. fehlt dieser Zug. [4] *Raptus Pros.* I 237 ff.

Hier zum erstenmal haben wir also in ausgeführtem Bilde die Worte des Pherekydes: die Erde und der Ozean sind dargestellt und die Sterne in die Luft aufgehängt, doch auf der Erde ruht der Nachdruck. Wenn also orphische Überlieferung Claudian zu dieser Webszene angeregt hat, so waren doch andrerseits solch reich gestickte oder gewebte Gewänder damals schon ein poetisches Inventar, das sich vererbte von Dichter zu Dichter. Schon Catull hat im Epithalamium von Peleus und Thetis auf einem Gewande den ganzen Mythos von Ariadne, die von Theseus verlassen wird, gewebt gesehen.[1] Virgil läßt Äneas ein königliches Gewand, auf dem eine Jagd auf dem Ida eingewebt ist, als Siegespreis aussetzen.[2] Ovid aber benutzt den Webestreit zwischen Minerva und Arachne, um gleich eine ganze Fülle verschiedener Szenen, besonders Liebesabenteuer der Götter, in die Gewänder zu weben.[3] Und Claudian selbst hat zu wiederholten Malen noch solche Bildergewänder in seinen Gedichten erwähnt: so bringt Roma dem Stilicho das kostbare Gewand, auf dem die Zukunft seines Hauses dargestellt ist.[4] Diese ganze Kunstweise, wohl schon bei den alexandrinischen Dichtern ausgebildet, ist doch wieder nur ein Zweig jener Schilderungslust von Bildwerken, mit denen römische Dichter ihre Werke auszierten, und die sie bald von Tempelmauern, bald von Schiffen, Waffen usw. ablasen. Alle aber leiten sich schließlich doch aus der einen Quelle, dem kunstreichen Schilde, den Hephaistos für Achilleus schmiedet, her.

Für Claudian aber war dies Weben des Gewandes der Proserpina doch noch etwas anderes, als für alle die anderen römischen Dichter, es sollte in allegorischem Bilde das Weben des Erdengewandes dargestellt werden, das durch

---

[1] Catull LXIII 50 ff. [2] Virgil *Aen.* V 250.

[3] Ovid. *Metam.* VI 1 ff.

[4] *Carm.* XXII. Siehe auch Karl Purgold *Archäologische Bemerkungen zu Claudian und Sidonius* Gotha 1878 p. 108.

den Raub der Frühlingsgöttin unterbrochen, unvollendet gelassen wird.

Und gerade diese Allegorie des Gewandes, in das der Kosmos hineingewebt ist, hat durch das ganze Mittelalter und darüber hinaus gewirkt, auch als man seine Weberin längst vergessen und eine andere an ihre Stelle gesetzt hatte. In die spekulativen Träumereien mittelalterlicher Dichter wollte eine so fest umrissene Persönlichkeit wie Proserpina nicht mehr passen, auch fand ihr Mythos vom Raube durch den Unterweltsbeherrscher in dem christlich gefärbten Platonismus späterer Zeit keinen Platz mehr. An Stelle der griechischen Göttin der Natur trat nun Natura selbst als Göttin auf. Allerdings ist Natura-Physis auch schon in einem orphischen Hymnos als Göttin personifiziert, zu der man flehen und um deren Schutz und Gaben man bitten kann.

Ὦ Φύσι παμμήτειρα θεά, πολυμήχανε μῆτερ,

nun geht es nach der Weise der Hymnen durch 28 Verse mit verschiedenen Beinamen der Göttin, bis zum Schluß die Bitte kommt:

ἀλλά, θεά, λίτομαί σε, σὺν εὐόλβοισιν ἐν ὥραις
εἰρήνην, ὑγίειαν ἄγειν, αὔξησιν ἁπάντων.[1]

Doch zeigt vielleicht gerade diese schier unerschöpfliche Fülle der Beinamen, die der Göttin im Hymnos beigelegt werden, daß man sich nur ein sehr zerflossenes Bild von ihr machte, und daß sie bei den Orphikern gegen Chthonie und Kore-Demeter nicht an lebendiger Gestaltung aufkommen konnte, wohl auch nie einen eigenen Kult gehabt hat. Auch in späterer Zeit macht die griechische Dichtung nur schwachen Gebrauch davon, die *φύσις* zu personifizieren.[2] In einem Pseudolucianischen

---

[1] *Orphica rec. G. Hermann* p. 267.

[2] Hardy *Der Begriff der Physis in der griechischen Philosophie* kommt zu einem ganz negativen Resultat, was die Personifikation der *Φύσις* anbetrifft.

Dialog Ἔρωτες (19) wird sie von dem Verfechter der Frauenliebe gegenüber der Knabenliebe als Zeugin angerufen und dabei Allmutter, heilige Wurzel der Schöpfung genannt. Ähnlich ablehnend hat sich lange auch die lateinische Literatur verhalten. Wir finden anfänglich nur eine ganz seltene Verwendung des Wortes Natura, erst befruchtet durch die reiche Bedeutung des griechischen Begriffes gelangt die Sprache zu der Vieldeutigkeit dieses Wortes.[1] Noch Lucrez in seinem nach der Natur genannten großen Werke, De rerum natura, personifiziert nicht die Natur selbst. Wo wir dies vielleicht hätten erwarten können, in seiner wundervollen Einleitung, sehen wir statt ihrer Venus, die zeugende Frühlingsgöttin, erscheinen, ausgestattet mit allen Eigenschaften, die eine spätere Zeit auf die Natura selbst übertrug. Erst Claudian wieder führt mit dem Reichtum von Allegorien, die seine Gedichte beleben, auch die Natur gerne, wenn auch nie an hervorragender Stelle, ein. So tritt in einem seiner Gedichte Natura als Türhüterin auf, sie öffnet Sol den Eingang zur Höhle der Zeit.[2] An anderer Stelle berichtet Jupiter im Götterrat, als er den Mythos vom Raube der Proserpina seinen versammelten Untertanen erklären will:

Nunc mihi cum magnis instat Natura querelis
Humanum relevare genus.[3]

Natur habe ihn einen harten Tyrannen gescholten und ihn an die Herrschaft des Vaters erinnert. Doch im Olymp selbst, wo doch bei dieser Gelegenheit alles zusammengerufen ist:

plebeio stat cetera more iuventus
Mille amnis[4]

treffen wir sie nicht an. Gerade aber dies Bild der klagenden Natur, das Claudian hier zuerst einführt, hat nach langen Jahr-

---

[1] J. Claßen *Zur Geschichte des Wortes Natur.* Frankfurt 1863 p. 11. Festschrift der Senkenbergschen Stiftung.
[2] *Carm.* XXII 422 ff. [3] *Raptus Proserpinae* III 33 ff.
[4] *Rapt. Pros.* III 15 ff.

hunderten die Phantasie der späteren christlichen Dichter beflügelt.

Wir müssen bis in den Anfang des 12. Jahrhunderts heruntergehen, um der Göttin Natura wieder zu begegnen. Um diese Zeit blühte in der Schule von Chartres, die die platonische Philosophie wieder neu beleben wollte, wenn auch mit sehr geringer Kenntnis Platos selbst, da ihr nichts als das Timäusfragment des Chalkidios bekannt war[1], der jüngere Bernhardus Silvestris. In einem Gedichte, De mundi universitate[2], macht er den Versuch mit Platos kosmologischen Phantasien zu wetteifern. Hier nun sehen wir der Göttin Natura den obersten Platz nach dem Schöpfer angewiesen. Er läßt die Göttin „klagend fast bis zu Tränen" vor Nous (providentia Dei) erscheinen mit der Bitte, das Chaos zu einem Kosmos zu gestalten. Nous willfährt und sendet zum Schluß Natura aus, um Urania, die Herrscherin der Sternenwelt, und Physis „quae rerum omnium peritissima est" herbeizuholen, um mit ihnen vereint den Menschen zu schaffen. Durch die Zweiteilung der Natura und Physis aber verhindert sich Silvestris selbst, der Natura wirklich lebensvolle Züge zu leihen; sie ist die oberste Helferin und Beraterin des Nous, die Verwalterin des Gesetzmäßigen im Weltall, die eigentliche Göttin der Erde ist Physis, der Urania, die Herrscherin im Gebiete der Sterne, gegenübersteht, so daß das Bild der Allvermittlerin Natura ihm unter den Händen zerfließt.

Hier gebührt Alanus de Insulis der Ruhm, mit seiner Konzeption der Natura das Vorbild geschaffen zu haben, das bis in die Renaissance und darüber hinaus die Dichter begeistert hat. Sein Gedicht De Planctu Naturae[3], das wohl das

---

[1] Schaarschmidt *Joh. Saresberiensis nach Leben, Studien, Schriften und Philosophie.* Leipzig 1862 p. 73 ff.

[2] Bernhardus Silvestris *De mundi universitate* ed. S. Barach u. Joh. Wrobel, Innsbruck 1876.

[3] Migne *Patr. Lat.* CCX 431 ff.

früheste seiner Werke ist, gilt der Bekämpfung der widernatürlichen geschlechtlichen Laster. Dem Dichter selbst erscheint im Traum Natura klagend über die Verderbnis des Menschen, den sie geschaffen; in langem Dialoge mit dem Dichter werden die einzelnen Laster besprochen und den Tugenden entgegengesetzt, bis sie schließlich durch die Ankunft des hochgeehrten Hymen unterbrochen werden. Natura beschließt, diesen mit einem Briefe zu ihrem Hohenpriester Genius zu senden. Dieser erscheint und spricht ein Anathema, eine Exkommunikation über alle, die diesen Lastern huldigen, aus. Alanus war weder dichterisch noch philosophisch ein sehr tiefer Kopf, doch wenn ihm der hohe Flug der Phantasie des Bernhardus auch fehlt, so ist es ihm dafür gelungen, die Göttin Natura wirklich lebendig zu gestalten.

Mit allem Aufwand an begeisterten Worten wird die Schönheit ihres Leibes geschildert. Das Wunderbarste an ihr aber ist das Gewand, das sie trägt. Die Jungfrau hat es mit eigenen Händen gewebt, dreifarbig umgibt es ihren Leib, zu oberst blau, der Luft gleich, von so großer Zartheit des Gewebes, „ut crederes esse naturam, in qua, prout oculis pictura imaginatur, animalium celebratur concilium“.[1] Nun folgt eine lange Aufzählung von Geschöpfen der Luft, die man mit ihren Schicksalen, Lebensgewohnheiten und Eigenschaften abgebildet sieht, und dem entsprechend schauen wir auf den unteren Gewändern die Geschöpfe der Erde und des Meeres, alle als lebendig, handelnd. Selbst Hemd und Strümpfe, die der Dichter nicht sieht, glaubt er bemalt mit den niederen Wesen, wie die Stiefel Pflanzen und Blumen aller Art aufweisen. Es ist unschwer zu sehen, woher Alanus diesen Gedanken nahm. Er selbst weist uns auf Claudian, als den Dichter des Altertums, der ihn damals am meisten beschäftigte. Sein bald darauf entstandenes Gedicht — der Anticlaudian — ist im Wetteifer mit dem Dichter des aus-

---

[1] Migne a. a. O. 435 D.

gehenden Altertums geschrieben.[1] Alanus überträgt also hier zuerst die uralte Funktion der Kore auf seine neue Göttin, die von nun an bei den christlichen Dichtern die Stelle der Demeter-Kore einnimmt. Dem mittelalterlichen Dichter freilich ward diese Gewandschilderung in erster Linie ein Mittel, didaktische Zwecke zu verfolgen: gerade bei den uns heute so ermüdenden Aufzählungen dürfen wir nicht vergessen, daß sie der seiner naturgeschichtlichen Kenntnisse frohe Dichter einem lernbegierigen Leserkreis darbot. Neben Claudian hat dann auch Boethius' Consolatio philosophiae auf Alanus eingewirkt, nicht nur daß er, wie auch schon Silvestris in De mundi universitate die äußere Form, die Mischung von Poesie und Prosa für beide Gedichte wählt, nein auch schon Boethius läßt seine Philosophia mit einem Gewande bekleidet sein, das sie mit eigenen Händen gewebt hat und das mit symbolischen Zeichen und Bildern bedeckt ist.[2] So benutzt auch Alanus überhaupt solche Gewandschilderungen, um das Wesen seiner allegorischen Gestalten damit zu erklären; die Tugenden, die Natura gegen die Laster sich zum Troste aufruft, zeigen auf ihren Gewändern allerlei Fabeln eingewebt, die zu ihrer Verherrlichung dienen[3], und Hymen trägt ein Kleid „in quibus picturarum fabulae nuptiales somniabant eventus.[4] Im Anticlaudian[5] trägt fast jede der sehr zahlreichen allegorischen Gestalten ein figurenreiches Gewand, das dazu dient, uns ihr Wesen verständlicher zu machen.

---

[1] Migne a. a. O. 487 ff. Der etwas irreführende Titel dieses Gedichtes erklärt sich daher, daß Claudian in einer Invektive gegen den Minister des Honorius Rufian, den Antirufianus, von Alecto den schlimmsten aller Menschen, Rufian eben erschaffen läßt; des Alanus Thema dagegen beschäftigt sich mit der Schöpfung des besten aller Menschen.

[2] Boethius *Consol.* Prosa I 1.

[3] *De Pl. nat.* 473 A. Castitas z. B. trägt ein Gewand, auf dem wir die Geschichten des Hippolytus, der Daphne, Lucretia, Penelope eingewebt sehen. [4] *De Pl. nat.* 472 B.

[5] Dazu O. Leist *Der Anticlaudianus, ein lat. Ged. d. 13. Jahrh. und sein Verfasser Alanus de Insulis* Beilage z. Programm des Gymnas. zu Seehausen 1872—1882.

Auch in diesem zweiten Werke des Alanus tritt die Göttin Natur klagend auf, auch hier erpreßt der Fall und die Verderbnis des Menschen ihr Tränen, doch beschließt sie hier, als Segen und Heilmittel den „besten Menschen" zu schaffen, und beruft dazu eine Versammlung der Tugenden. Die persönliche Schilderung der Göttin und mit ihr das Gewand läßt der Dichter hier mehr zurücktreten, um sich nicht zu wiederholen, dagegen hören wir ausführlich von ihrem Palast und Garten: einsam wohnt sie, wo in ewigem Frühling immer junges Grün sprießt, ferne von aller Krankheit; alle Sinne werden angenehm berührt. Ein Wald umgibt den Berg, auf dem der Palast liegt, wo die Bäume Blüten und Früchte zugleich tragen, und silberne Quellen durchrieseln ihn, während auf den Ästen der Gesang der Vögel niemals verstummt.[1]

Mit ähnlichen Worten hatte auch schon Bernhardus Silvestris Granusion geschildert, den Aufenthalt der Physis, dessen Namen er herleitet „quia granium diversitatibus perpetuo concubescit".[2] Auch Silvestris hatte solche Schilderungen nicht erfunden. Henna, den Aufenthalt Proserpinas, schmückt Claudian mit allen solchen Reizen. Größere Übereinstimmung mit Alanus insbesondere zeigt aber ein anderes Gedicht des Claudian, sein Epithalamium für Honorius und Maria, die Tochter seines Gönners Stilicho.[3] Hier wird die Wohnung der Venus auf Cypern geschildert, die in allen Einzelheiten mit dem Palast der Natur übereinstimmt: der stille, von einem Walde umgebene Berg, auf dem der Palast steht, der ewige Frühling, fern von Frost, Winden und Wolken, die Vögel, die hier erst zugelassen werden, wenn sie vor Venus ein Examen abgelegt haben, die Quellen, die den Hain durchrauschen. Ovids goldenes Zeitalter und Tibulls Liebesgarten[4] sind römische Vorbilder,

[1] Migne a. a. O. 490 A ff.

[2] *De mundi universitate* II, IX 15 ff.

[3] *Carm.* X.

[4] Tibull I 3, 57—64.

die Claudian Anregung gegeben haben mögen. Mit breitem Pinsel malt Alanus dieses Heim der Natura aus und findet dann zum Schluß auch noch den Ersatz für die fehlende Gewandschilderung, indem er in den Gemächern des Palastes, auf die Wände gemalt, solche „lebende“ Szenen erschaut.

Hic hominum mores picturae gratia scribet
. . . .
O nova picturae miracula transit adesse
Quod nihil esse potest.[1]

Die Göttin Natura aber war, gerade wie sie bei Alanus sich gestaltete, für das dichtende Mittelalter, das immer wieder eine Neigung zu neuplatonischem Pantheismus zeigte, eine überaus glückliche Erfindung. Hinter Alanus Natura steht Gott, als der „mundi elegans architectus“![2] Er selbst hat die Natura und mit ihr einmal die ganze Welt geschaffen. Dann aber hat er beschlossen, selbst nicht mehr einzugreifen, untätig, unnahbar zu bleiben. Statt seiner hat er nun die Natura als seine Stellvertreterin, „vicaria“, eingesetzt. Alanus braucht gerade dieses Epitheton wiederholt[3], und wir werden sehen, wie es später zu einer Art Amtsbezeichnung der Natur wurde. Sie ist die Königin der Welt[4] und steht mitten in der Schöpfung, als Wächterin über alles Gesetzmäßige; alles Werden und Vergehen ist ihr Werk, der ewige Wechsel des Individuums, die Dauer der Art.[5] Doch als erschaffen ist sie fähig menschlichen Empfindens, der Klagen, Tränen, Freude, darin ähnlich den griechischen Göttern, besonders dem Göttinnenpaar, das sie in so vieler Hinsicht verdrängt hat: Demeter und Kore.

---

[1] Migne a. a. O. 491 A.

[2] *De planctu naturae* Migne a. a. O. 453 B.

[3] *De pl. nat.* Migne a. a. O. 442 C, 453 D, 476 B, 479 A.

[4] *De pl. nat.* 479 A.

[5] Vgl. M. Baumgartner *Die Philosophie des Alanus de Insulis. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters* ed. Cl. Bäumker u. Hertling B. II Heft II.

Und hier möge noch auf einen eigenartigen Parallelismus der Mythenbildung hingewiesen werden, der freilich nur beweist, wie ähnliche Spekulationen über den Weltwerdeprozeß sich auch zu ähnlichen Bildern gestalten. Wie einst dem orphischen Theologen zufolge Zeus, das Urprinzip, einmal das Gewand der Schöpfung verfertigte und es dann der Göttin der Erde übergab — wie dann aber jährlich aufs neue dies Gewand neu geschaffen wurde von der Göttin der Erde, so dachte sich auch der mittelalterliche Dichtertheologe seinen Gott als den einmaligen Urschöpfer des Kosmos. Dann aber übergibt er ihn der Natura, damit er von dieser ewig neu hervorgebracht werden sollte. Diese durchsichtige Allegorie des personifizierten Begriffes Natur war es gerade, die dem mittelalterlichen Empfinden so ganz entsprach, so daß die große Wirksamkeit, die unser „doctor universalis" gerade mit dieser Schöpfung auf die nächstfolgenden Epochen ausgeübt hat, wohl erklärlich ist.

Wahrscheinlich zu gleicher Zeit wie Alanus, vielleicht sogar ohne Abhängigkeitsverhältnis, führte ein anderer lateinischer Dichter die Göttin Natura in seinem Werke ein: Johannes von Anville in seinem „Architrenus". Der Zisterzienser Mönch hat hier das uralte Thema von der Himmelswanderung, die auch den wesentlichen Inhalt von Bernhardus Silvestris und Alanus Dichtungen ausmacht, zu einer allegorischen Wanderung auf der Erde umgewandelt. Der Wahrheit und Glück suchende Jüngling gelangt auf seiner Pilgerfahrt zu einer Reihe allegorischer Orte, dem goldenen Haus der Venus, dem „collis praesumptionis", dem „mons ambitionis", allerdings auch nach Paris, „der mißachteten Wissenschaft", bis er zum Schluß auf der Insel Thylen (Thule?) die versammelten Philosophen findet, die ihn zuletzt zu der ewig jungen Göttin Natura führen, die er in ihrem Garten antrifft, wo ewiger Frühling herrscht. Sie belehrt ihn über die Entstehung des Kosmos, was ihn aber über die menschliche Unzulänglichkeit nicht tröstet, erst als sie ihm eine Frau verspricht, sieht er sein Glück vor sich. Die Hochzeits-

feier, bei der die Tugenden Dienerinnen sind, wird dann mit großem Prunke gefeiert.[1]

Auch in die leichte Vagantenliteratur ist die Personifikation der Natura eingedrungen. In dem Streitgedicht Helena und Ganymed, das der im Mittelalter nur zu brennenden Frage der Bekämpfung der Päderastie gewidmet ist, wird Natura als Schiedsrichterin zwischen Helena, der Vertreterin der Frauenliebe, und Ganymed, dem Verfechter der Knabenliebe, aufgerufen, in ihrem Hause findet der Streit statt, und sie wird genannt:

genetrix Natura
de secreta cogitans rerum genitura
hilem multifaria vestiens figura
certo res sub pondere creat et mensura[2],

was eine direkte Abhängigkeit von Alanus nicht unwahrscheinlich macht.[3]

Die größte und nachhaltigste Wirksamkeit war Alanus' bevorzugter Göttin bei den Dichtern der Vulgärsprachen vor-

[1] Kuno Francke *Architrenus, Forschungen zur deutschen Geschichte* B. XX p. 473 ff. Francke glaubt, daß nicht die Moderantia die Frau sei, die Natur dem Architrenus verspricht, sondern eine von Fleisch und Blut (Schlußanm. p. 502), während doch einige Handschriften die Überschrift des Schlußkapitels „Nuptiae Architreni et Moderantiae“ tragen. Der Auszug aus dem Gedichte ist gerade für diese Partien zu ungenügend, um ein eigenes Urteil darüber zu haben, doch würde die allegorische Frau dem Geiste des Mittelalters und des Gedichtes weit mehr entsprechen. Ob die Tabula Cebetis auf den Architrenus eingewirkt hat, wage ich nicht zu entscheiden, seine eigentliche Verbreitung hat dieses merkwürdige kynische Schriftchen aus dem ersten Jahrhundert nach Chr. erst durch die Humanisten erfahren, anderseits kannte es Tertullian: meus quidem propinquus ex eodem poeta inter cetera stili sui otia pinacem Cebetis explicuit (s. Schanz *Gesch. d. röm. Litt.* III[2] S. 45) und die ganze Pilgerlebensreise zur wahren Glückseligkeit, die dem mittelalterlichen Empfinden sehr entsprechen mußte, hat einige Ähnlichkeit mit dem Architrenus.

[2] *Zeitschrift für deutsches Altertum.* Bd. 18 p. 124 ff., siehe auch ebenda Bd. 22 p. 256 ff. u. 43 p. 169 ff.

[3] Langlois *Origines et Sources du Roman de la Rose.* Paris 1890 p. 57. Langlois kann mit der Altercatio Ganimedis et Naturae kaum etwas anderes meinen, als unser oben besprochenes Gedicht.

behalten. Naturgemäß war es die französische Literatur, die am stärksten davon beeinflußt wurde. Doch gehört nicht ihr die früheste Nachahmung an; ein Werk in italienischer Sprache vielmehr, der Tesoretto Brunetto Latinis, des Lehrers Dantes, führt uns zuerst Natura in der Weise des Alanus vor. Latini schrieb seinen Tesoretto während seiner Verbannung auf französischem Boden, zu gleicher Zeit wie sein großes enzyklopädisches Werk le Trésor, mit dem er dem Volke, das den Flüchtling gastlich beherbergte, das erste große enzyklopädische Prosawerk in französischer Sprache schenkte. In kürzerer, faßlicherer Form, in seiner Muttersprache und in gebundener Rede, wollte er hier nach seinen eigenen Worten die gleichen Resultate den schwächeren Geistern, die die Wucht der Wissenschaft nicht ertragen könnten, zugänglich machen, und darum wählte er die allegorische Einleitung. Der Dichter erzählt, wie er, noch ganz überwältigt von dem schmerzlichen Eindruck, den ihm die Niederlage der Ghibellinen in Florenz gemacht hat[1], sich im Walde verirrt. Hier trifft er, umgeben von allerlei Geschöpfen, Männern, Frauen und Tieren, eine hohe Frau. Sie erscheint ihm immer wechselnd, bald den Himmel zu berühren, bald die Erde selbst zu sein, die sie mit ihren Armen umschließt.[2] Er bewundert ihre große Schönheit, die allerdings ziemlich dürftig geschildert wird, worauf sie sich ihm als Natura offenbart, die von Gott geschaffen sei und mit Alanus' Worten heißt es dann

Chosi in terra e in aria
M'a fatto sua vicharia.[3]

Dann offenbart sie ihm das Weltbild in seiner Entstehung, um dieser Betrachtungen willen hatte ja einzig Brunetto die

[1] Danach würde die Abfassungszeit bald nach 1260 zu setzen sein.

[2] Hier hat Boethius unmittelbar gewirkt. Bei der Schilderung der Philosophie heißt es (Pros. I, 1) Nam nunc quidem ad communem sese hominum mensuram cohibebat nunc vero pulsare caelum summi verticis cacumine videbatur.

[3] *Zeitschrift für germ. u. roman. Philologie* VII 236, B. Wiese *Der Tesoretto des B. Latini* Cap. III v. 315.

allegorische Einkleidung von Alanus geborgt. Jedoch ist die Kosmologie bei weitem christlicher gefärbt als bei den lateinischen Dichtern, einmal ist das Sechstagewerk als Leitfaden für die ganze Darstellung gewählt, dann aber ist Gott selbst nicht nur der einmalige Schöpfer, sondern auch fortwährender unmittelbarer Leiter; Natura wird nicht müde zu betonen, daß sie nur die ausführende Hand des jedesmaligen göttlichen Befehles ist.

Alanus' Göttin dagegen hat mit dem spezifisch christlichen Dogma wenig gemein, und in dieser Richtung schließen sich die Dichter, die Alanus in französischer Sprache nachgeahmt haben, ihrem Vorbild weit näher an. Das bedeutsamste Gedicht ist hier der zweite Teil des „Roman de la Rose". Jean de Meung hatte sich ganz mit dem Geiste des Alanus erfüllt, als er beschloß, an das naiv heitere Werkchen des Guillaume de Lorris seine umfangreiche Fortsetzung anzuhängen. Aus dem allegorischen Liebesgedichte wurde so durch ihn ein didaktisch enzyklopädisches Werk, das ähnlich wie der Tesoretto das allegorische Gewand nur benutzte, um anmutig dem Wissen seiner Zeit Ausdruck zu leihen. Wie Brunetto fand auch Jean de Meung die von Alanus geschaffene Göttin Natura besonders geeignet für seine Einkleidung. Allerdings erreicht auch der französische Dichter sein Vorbild nicht. Schon die Einführung entbehrt des Glanzes, den ihr Alanus' Traumvision verleiht. Die Göttin erscheint im Rosenroman ganz unvermittelt in einer Schmiede[1], wo sie die Abbilder der Ideen, die Dinge dieser Welt schmiedet, und zwar im steten Kampfe mit dem Tode, der ihr unaufhörlich ihre Werke entreißen möchte; sie darf nie ruhen, denn sonst würden Pluto und Cerberus, die Gewalten der Zerstörung, sich freuen. Erst nachdem dieser Gedanke in ganzer Breite in fast 100 Versen auseinandergesetzt ist, wird der Versuch gemacht, die Schönheit der Göttin zu schildern. Dieser Versuch aber fällt ganz negativ

[1] *Roman de la Rose* ed. Michel. Paris 1864 v. 16827 ff.

aus: sie ist so schön und herrlich, daß niemand sie malen könnte, selbst Zeuxis nicht, der doch sein Tempelbild aus den Schönheiten der fünf schönsten Jungfrauen bildete; könnte es der Dichter, so wollte er es wohl gerne tun und ihr könntet es dann geschrieben lesen, doch nur Gott, der sie gemacht, kann es. Nun beginnt Natur zu klagen, wie doch alles, was sie so schön begonnen, schlecht ausgefallen sei. Sie läßt darauf ihren Hohenpriester Genius kommen; der kurz angedeutete Gedanke des Alanus wird hier in aller Breite ausgeführt, wir sehen Genius als Kaplan und Beichtvater der Natura gegenüber fungieren. Sie, die von Gott zur Wächterin aller Dinge bestimmt ist,

Qu'il m'a por chambrière prise
Por chambrière! certes vaire
Por constable et por vicaire[1]

wird von Genius getröstet: es wäre wohl besser um diese großangelegte Welt bestellt, deren Kosmos die Natur vorher erklärt — wenn die Männer den neugierigen Frauen nicht ihre Geheimnisse preisgäben; dieses Thema wird dann bis zum Ende des Werkes immer wieder auf vielen Umwegen erreicht.

Bei der weiten Verbreitung und dem großen Einfluß, den dieses Werk bald auch über die französischen Grenzen hinaus ausüben sollte, war nun auch die Rezeption der Göttin Natura in der Volkssprache vollzogen. Deutliche Spuren der Einwirkung des Rosenromans zeigt dann auch gleich ein anderes französisches Werk, das am Ende des 14. Jahrhunderts entstanden ist, „Les echecs amoureux".[2] Der Verfasser kennt natürlich Alanus auch, ja er schließt sich an ihn weit enger an, als alle bisher besprochenen Nachahmungen. Dem träumenden Dichter erscheint die herrlich schöne Frau in seinem eigenen Zimmer. Sie trägt ein Gewand, das aus den vier Elementen gewebt ist, auf dem

[1] *Roman de la Rose* a. a. O. v. 17717—17719.

[2] Ernst Sieper *Les echecs amoureux.* Eine altfranzösische Nachahmung des Rosenromans. Weimar 1898.

alle Wesen nach den Ideen, die im Geiste Gottes konzipiert waren, eingewirkt sind: die Fische, die Vögel, die Tiere und zu oberst der Mensch, das Antlitz richtet er nach oben, die Tiere überragend durch Vernunft und seine unsterbliche Seele. Zugleich aber nimmt der Dichter aus dem Roman de la Rose das kräftig wirkende Bild der Schmiede auf, wo die Natur unausgesetzt an der Erneuerung der vom Tode bedrohten Wesen arbeitet. Ihre Schönheit zu schildern erklärt auch er sich ebenso unfähig, wie der Verfasser des Rosenromans: das gehe über menschliches Vermögen; sie, das Urbild aller Schönheit, erfüllt mit ihrem Glanze das ganze Zimmer, so daß selbst die Göttin Proserpina mit allen ihren Edelsteinen ihr nicht gleichkommt. Aus Boethius borgt er dann noch den Zug, daß seine Göttin in jugendlicher, blühender Frische erscheine, trotzdem sie so alt sei, daß niemand ihre Jahre zählen könne.[1]

Außerhalb Frankreichs hat der Rosenroman in sehr verschiedener Weise gewirkt. Schon im Anfang des 14. Jahrhunderts hat er einen italienischen Bearbeiter gefunden.[2] Ser Durante, ein toskanischer Dichter, verarbeitete das große Werk in 232 Sonetten, wobei unwillkürlich die eigentliche Liebesfabel stärker in den Vordergrund tritt, während das didaktische Element, wenn auch nicht unterdrückt, so doch etwas zurückgedrängt wird. Durante nun hat jeder der zahlreichen allegorischen Gestalten seines französischen Vorbildes ihren Platz in seinen Sonetten gegönnt, nur die Göttin Natura samt ihrem Kaplan Genius ist merkwürdigerweise ganz unterdrückt. Trotz des Vorgangs im Tesoretto hat Natura auf italienischem Boden sich nicht einbürgern können.

Ebenso finden wir in der deutschen Literatur nur ganz vereinzelt eine Spur von ihr. Diese Spur, die sich später so ganz verlieren sollte, führt uns in den Anfang des 13. Jahrhunderts

[1] Boethius a. a. O. Prosa I, 1.

[2] *Il Fiore, imité du Roman de la Rose, par Durante publ. par F. Castets.* Paris 1881.

zurück, so daß wir hier vielleicht den frühesten Einfluß des Alanus in den Volkssprachen zu konstatieren hätten. In einem der kleinen Gedichte des Stricker[1] erhebt der Dichter einen langen Klagesang über alle Mißstände der Welt. In dem großen Sündenregister nimmt einen ziemlich bedeutenden Raum die Anklage der unnatürlichen Liebesvergehen, der Päderastie insbesondere ein, und hier nun tritt zum Schluß „natûre" persönlich auf, wirft sich dem Herrn zu Füßen und bittet ihn, die Wesen, die er geschaffen, damit sie ihr, der Natur, untertan seien, zu strafen, weil sie „dich hânt an mir gehoenét". In einer Variante heißt es dann weiter:

wann du mir gebe das gebot,
daz ich were der ander got.[2]

Die ganze Situation der klagenden Natur, die sich besonders gegen Verbrechen, die „widernatürlich" sind, richten, sodann aber der Ausdruck „der ander Gott", d. h. vicaria, zu dem Natura von dem Schöpfer berufen ist, machen einen direkten Einfluß der lateinischen Poesie, des Alanus insbesondere, sehr wahrscheinlich. Ebenso aber wie in Italien hat auch in Deutschland dieser frühe Versuch, eine personifizierte Natur einzuführen, weitere Folgen nicht gehabt. Der Rosenroman hat augenscheinlich überhaupt keinen Eindruck mehr in dem Deutschland des 14. Jahrhunderts gemacht, dessen wachsende Unbildung den internationalen Austausch immer mehr zurückdrängte.

Eine ganz andere Bedeutung fand die auf französischem Boden entstandene Allegorie der Natura in der englischen Poesie. Sowohl der Rosenroman, wie Les echecs amoureux sind sehr bald ins Englische übersetzt worden, und zwar hier allein in wirklich treuer Übernahme der Originale. Von Chaucers Übersetzung des Rosenromans wie in den anderen uns überlieferten Bruchstücken haben sich gerade die Partien, die von der Natur handeln, nicht erhalten. Doch Geoffrey Chaucer war nicht

[1] Stricker *Kleine Gedichte* ed. Hahn p. 69 XII.
[2] Ebenda *Variante* v. 489 ff.

nur mit dem französischen Werke, sondern auch mit Alanus auf das beste vertraut und kann sogar bei seinen Lesern das gleiche voraussetzen. Die spielend leichte Art, wie der englische Dichter die Göttin in seine Gedichte einführt, zeigt recht eigentlich, wie sehr die Personifikation den Dichtern jener Periode schon geläufig ist, alles, was die Vorgänger in Hunderten von Versen geschildert, weiß er auf wenige Zeilen, wie in „The Parlament of Fowles", zusammenzudrängen. Auf schattigem Blumenhügel sitzt die „noble goddesse Nature", deren Schönheit alle Geschöpfe überstrahlt, wie die Sonne das Sternenlicht, aber wie sie wirklich aussieht, erfahren wir von Chaucer ebensowenig, wie von den französischen Dichtern, schalkhaft verweist uns der Dichter hier an die rechte Quelle:

And right as Alleyn in the Pleynd of Kinde
Devyseth Nature in array and face
In swich array men mighten hir ther finde.[1]

Alles finden wir in diesem Gedichte angedeutet, das Haus, die Schönheit, das Kleid, ihre Stellung als Weltkönigin und Stellvertreterin Gottes, „the vicaire of th'almyghty lorde".[2] Und dieser Ausdruck besonders wird nun bei Chaucer wie bei seinen Nachfolgern zu einem stehenden Epitheton der Göttin. In „The Phisicians Tale" tritt wieder Gottes „vicaire general"[3], die Göttin Natura, auf, freilich jetzt nur noch, um ein schönes Mägdelein zu schaffen. Chaucers Nachfolger Lydgate gebraucht vollends die personifizierte Göttin Natur als ein traditionelles Gut. Lydgate übersetzte „les Echecs amoureux" unter dem Titel „Reasoun and Sensuality"[4], worin gerade die Einleitungstraumvision und die Göttin Natura ganz treu nach dem Original übertragen ist.[5] Wenn er aber hier nur fremdes Gut überliefert, so sind die Stellen zahlreich, wo er in eigenen Werken die Göttin ein-

[1] Chaucer *The Minor Poems V the Parlement of Fowles* 316 ff.
[2] Ebenda 379. [3] Canterbury *Tales Group C* v. 20.
[4] Early *Engl. Text Soc.* Extr. Ser. Bd. 84, 89.
[5] J. Schick *Kleine Lidgatestudien Anglica* Beiblatt VIII p. 134 ff.

führt.[1] Etwas später schildert auch der schottische Dichter Dunbar in seinem Gedichte „The Thrissel and the Ross"[2] Dame Nature inmitten aller Geschöpfe, die sich einen König wählen sollen.

Von nun an behauptet Nature in der englischen Literatur ihr völliges Bürgerrecht. Und ganz anders als in irgendeiner Sprache, die den Begriff Natur aus dem Lateinischen entlehnt hat, hat er sich auch heute noch in der englischen die Fähigkeit bewahrt, sich zu lebendiger Personifikation zu gestalten.

Im 15. und 16. Jahrhundert ist die Göttin so sehr in die Vorstellung weiter Kreise übergegangen, daß sie selbst auf der Bühne heimisch wurde. In den sogenannten Moralitäten, allegorischen Stücken, die mit Hilfe der Personifikation von Eigenschaften und einiger anderer Begriffe den inneren Kampf des Guten und Bösen im Menschen anschaulich vorführen wollen, tritt Natura häufig auf. Meist spricht sie zur Einführung einen Prolog, in dem sie sich über das Lieblingsthema der damaligen Popularphilosophie, die Weltentstehung, verbreitet. Feierlich wird ihr Aufzug geschildert, meist stellt sie sich als die gütig schaffende Herrscherin dar, aus deren Händen der Mensch rein in die Welt ausgesandt wird, wie in der englischen Moralität, die nach ihr benannt ist „Nature".[3] In ähnlich feierlicher Weise tritt sie in einem französischen Stücke, „Le Dict des Jardiniers"[4], auf, wo sie ihr Sprüchlein in fünffüßigen Jamben hersagt, als Einleitung für ein allegorisches Stück vom Frauendienst.

Ein ganz besonders empfängliches Gemüt für die Naturphilosophie der Zeit setzt das englische Stück „The Interlude of the Four Elements"[5] voraus, indem die Erklärung des

---

[1] *Troybook Dsd*, *Fall of Princes* 93a, *Assembly of Gods* 452 u. 52, *De duobus Mercatoribus* v. 676, diese Stellen lassen sich gewiß noch vermehren.

[2] Dunbar *The Poems* B. II p. 183 ff. Scottish Text Soc. 1883/84.

[3] Brandl *Quellen des weltl. Dramas* 1898 p. 74 ff.

[4] *Le Dict des Jardiniers* ed. Mugnier Paris 1896.

[5] Dodsley *Old Engl. Plays* ed. Hazlitt B. I p. 1 ff.

Kosmos der Gegenstand als solcher ist, wobei Natura ein Hauptunterredner bleibt. Sie wird hier männlich Lord Nature genannt, was bei dem mangelnden Geschlecht des englischen Substantivs möglich ist, aber doch sehr selten vorkommt. In einer anderen englischen Moralität, „The Marriage of Wit and Sience"[1], fungiert sie als Mutter von „Wit", der übrigens hier ganz an die Stelle des irrenden und schließlich zum rechten Ziel geleiteten Menschen tritt.

Weit seltener, vielleicht nur dieses eine Mal, sehen wir sie in christlichem Sinne klagend über ihre Verderbnis auftreten. Petit (Repert. p. 86) beschreibt sie in einem Stücke, Nature, Loi de Rigueur, Divin Pouvoir, Loi de Grace, la Vierge so auftretend, und zum Schlusse sich tröstend mit der Hoffnung auf Erlösung durch die Jungfrau, die aus ihrem Schoße geboren wird.

Gerade diese Ausnahme zeigt, wie wenig begründet die landläufige Annahme ist, als hätte das Mittelalter nur die sündige, nach Erlösung seufzende Natur gekannt[2], ganz im Gegenteil, wir haben sie bis hierher in aller ihrer Erhöhung und Göttlichkeit gesehen, umgeben von der Herrlichkeit ihrer Schöpfung, nur der Mensch mit seiner Neigung zur Verderbnis macht ihr stets aufs neue Kummer, doch selbst er wird nicht durchaus immer einer Erbsünde unterworfen, sondern von Natur aus rein gedacht, wie die oben besprochene englische Moralität zeigt.

So nahm die Renaissance in England noch am Ende des 16. Jahrhunderts die Naturpersonifikation ganz unverändert auf. John Lyly, ein Zeitgenosse Shakespeares, läßt sie in einem Stück, „The Woman of the Moon"[3], das erst 1597 gedruckt, wahr-

[1] Dodsley II p. 1 ff.

[2] Claßen *Zur Geschichte des Wortes Natur* a. a. O. p. 24 ff. glaubt sogar, daß erst das 18. Jahrhundert die gänzliche Befreiung des „in den Schranken des theologischen Dogmas" festgehaltenen Naturbegriffs brachte.

[3] *The dramatic Works of John Lilly* ed. Fairholt, London 1892 II p. 149 f.

scheinlich aber mehr als ein Dezennium früher entstanden ist, ganz in Moralitätenweise auftreten. Lyly war ein gelehrter Herr, und wenn er selbst wohl kaum den Alanus gelesen haben wird[1], so zeigt er sich doch vertraut genug mit den philosophischen Vorstellungen, die das Mittelalter mit Natura verknüpfte. Er gibt ihr als Begleiterinnen Discors und Concors, mit deren Hilfe sie aus den vier Elementen das Weib Pandora für ihre Hirten von Utopien schafft. „Nature works her will from contraries."[2] Gerade so hatte einst Alanus' Natura den Menschen aus der „quattuor elementorum concors discordia"[3] geschaffen. Wenn nun in allen diesen Stücken des Gewandes der Göttin nicht Erwähnung geschieht, so ist das wohl am besten daraus zu erklären, daß das Gewand der auftretenden Allegorien immer nach Möglichkeit so gewählt wurde, daß es ihr Wesen erklären hilft; so läßt sich auch wohl denken, daß Dame Nature bei ihrem Auftreten ein Gewand, das mit allerlei Geschöpfen der Luft, der Erde und des Wassers bestickt war, trug.

Wenn die Renaissance nun auch Alanus nicht mehr gelesen hat, seinen Namen hatte man in England doch nicht vergessen. Edmund Spenser in dem nachgelassenen Fragment zur Faery Queen[4] hat ihn in gleicher Weise, spielend wie Chaucer, von diesem direkt übernommen. In Spensers großem Gedichte münden wie in einem Strome alle Allegorien, die vom Altertum geschaffen oder angeregt, durch den Geist des Mittelalters durchgegangen waren, und nun in dieses Renaissancedichters blühender Phantasie ein letztes, reiches Leben erhielten. Die Personifikation der Natur, die diesen Gesang eröffnet, zeigt am besten, wie er es verstand, im Rahmen der Tradition ein grandioses Gemälde zu entwerfen. Auf seinem heimischen Berge

[1] *De Planctu Naturae* wenigstens ist nicht vor 1633 gedruckt, während der *Anticlaudian* schon 1530 erschien.

[2] Lilly a. a. O. p. 154.

[3] *De Pl. Nat.* Migne 443 B. Auch Horaz *Ep.* I 12, 19 gebraucht concordia discors und Ovid *Met.* 1, 433 discors concordia.

[4] Faery Queen *Fragment Canto* VII Str. IX.

auf Arlohill versammelt er die Götter, und Nature ist jetzt nicht nur unter ihnen, nein, sie wird ausdrücklich greatest godess genannt. Ihr Palast steht auf dem lieblichen Hügel, er ist von der Erde selbst zu ewigem Frühling erbaut, und alle Frühlingslust umgibt ihn. Dort führt die Hehre den Vorsitz, die Schönheit ihres Antlitzes, die für den Beschauer blendend, ja tödlich sein könnte, verhüllt ein Schleier, so daß man nicht erkennen kann, ob sie männlichen oder weiblichen Geschlechts ist. Und gar ihr Gewand zu schildern geht über Menschenkraft so sehr,

That old Dan Geoffrey (in whose gentle spright
The pure well-head of poetry did dwell
In his Fowls Parley durst not with it mell
But it transferres to Alane, who, he thought
Had in his plaint of Kinds described it well
Which who will read set forth, so as it ought
Go seek he out that Alane, where he may be sought.

Wenn Spenser hier auch offen seine Unkenntnis über das Gewand der Natur ausspricht, so ist ihm doch die Vorstellung eines Gewandes, das Naturdinge „wie lebendig“ zeigt, nicht fremd. Hier und dort in Faery Queen finden sich solche Andeutungen. Am deutlichsten wohl bei dem Neptunsfest[1], wo der Flußgott Themse ein blaßblaues Gewand trägt, auf dem die Wogen, wie Kristallglas glitzernd, so kunstvoll eingewoben waren, daß wenige erraten konnten, ob sie falsch oder echt waren. Und ganz ist in der englischen Literatur die eigenartige, faszinierende Vorstellung eines solchen lebendigen Wunderkleides nicht verschwunden. Noch einmal hat John Keats, der Dichter der Renaissance der elisabethanischen Poesie im 19. Jahrhundert, diesen uralten Gedanken aufgenommen. In seinem großen Jugendgedichte Endymion muß der Hirtenjüngling, nach der unbekannten Geliebten suchend, das Innere der Erde und die Tiefen des Meeres durchwandern. Hier trifft er den Meergreis Glaukos[2],

---

[1] Book IV C. XI Str. XXVII. [2] *Endymion* Buch III 196 ff.

sitzend, bekleidet mit einem blauen Mantel, „auf dem zu schauen war jede Meergestalt, der Sturm, das Meeresrauschen, der öde Strand, dann alle Geschöpfe, je nachdem das Auge darauf schaut, bald groß, bald klein, weiter sah man auch Neptun mit seinem Hofstaat von Nymphen darauf". Die Lektüre des jungen, damals 20jährigen Keats war beschränkt. Von den Alten kannte er Homer nur in Übersetzung des alten Elisabethaners Chapman, Ovid und Vergil in der Ursprache, sonst hielt sich seine schaffende Phantasie an Kompendien und Handbücher über das Altertum. Spenser aber war der Dichter, der ihn in jener Periode vollkommen beherrschte; ob er sich von den geringen Andeutungen, die ihm die Faery Queen bot, hat anfeuern lassen, ob ihm irgendwoher klarere Quelle dieser antik-mittelalterlichen Vorstellung zufloß, jedenfalls hat dieser Dichter, wie so oft noch sonst, mit glücklichem Künstlerinstinkt das Wesen dieser alten Vorstellung in die Schilderung des Gewandes des greisen Seegottes hineingebracht.

Und kehren wir nun zurück zu unserem Ausgangspunkt, zu Goethe, dessen Geist wie das Erdreich den Regen allerwärts aufnimmt und als ursprünglichen Quell wiedergibt; auch er kennt in ähnlicher Weise wie Keats die Vorstellung eines wunderbar gewebten Gewandes. In Hans Sachsens poetischer Sendung trägt das „rumpfet, strumpfet, buckelt und krumb" Weiblein, Frau Historia, ein Kleid, von dem es heißt:

Auch war bemalt der weite Raum
Ihres Kleids und Schlepps und auch der Saum
Mit weltlicher Tugend und Lastergeschicht.

Und in diesem Gedichte, das mit so unvergleichlicher Frische Stil und Gestalten des Meistersingers von Nürnberg nachahmt, treffen wir auch noch eine andere Gestalt wieder, die uns schon mehreremal in engster Verbindung mit der Natur begegnet ist, den Genius.

Der Naturgenius an der Hand
Soll dich führen durch alle Land,
Soll dir zeigen all das Leben usw.

Diesen Genius der Natur führte, wie wir sahen, zuerst Alanus ein. In engster Verbindung mit der Göttin aus einer Idee Gottes entstanden, „cum unius ideae exemplaris notio nos in nativum esse produxerit“[1], ist der Genius die ausführende Gewalt der Natur, ihr Hoherpriester, der den Geistern der Sinnlichkeit besonders feindlich gesinnt ist. Eine ganze Reihe antiker Vorstellungen scheinen hier auf Alanus eingewirkt zu haben. Wie schon bei den Alten den Göttern ein Genius beigesellt wurde, der zwar wesenseins mit ihnen, doch aber von ihnen getrennt die ausübende Gewalt personifizierte[2], so erhielt nun auch die neue Göttin ihren Genius beigesellt. Doch auch für die spezielle Stellung, die er in Planctus Naturae einnimmt, ein Gegner aller Fleischeslaster zu sein, fand Alanus antike Vorbilder. Er kannte wohl aus Augustinus' Gottesstaat die Lehre des Varro, der den Genius als eine anima rationalis faßt, im Gegensatz zu Sinnen- und Zeugungstrieb.[3] So sehr sich diese auch von der ursprünglichen Bedeutung des Wortes entfernte, so paßte sie doch zu der christlichen Anschauungsweise; der geistliche Verfasser hing ihm nun, als Gegner der fleischlichen Laster, noch ein priesterlich Gewand um.

Der Rosenroman übernimmt diese Gestalt von Alanus, erweitert ihre geistlichen Funktionen nur noch, indem er sie zum Beichtvater der Natur macht. Diesen Gedanken nimmt Chaucers Zeitgenosse, der englische Dichter Gower in seiner Confessio Amantis auf. Hier ist der Genius, der Hohepriester der Venus, Beichtvater, Berater und Leiter des Menschen, seine Funktion ist aber auch hier, den Menschen durch Rat und Beispiel von den Lastern zu befreien.

Wieder näher seiner ursprünglichen Vereinigung mit der Natur erscheint dieser Leiter und Führer bei Hans Sachs. Eine Hauptquelle für die Einführung des Genius ist dem Meister-

---

[1] *De Planctu Nat.* Migne 481 A.

[2] Roscher *Lexicon der griech. u. röm. Mythologie* Art. *Genius* v. Birt. Usener *Götternamen.* 297 ff.

[3] *De civitate Dei* 7, 13; 23.

singer die Tabula Cebetis[1] gewesen, dafür zeugt schon seine Bearbeitung des antiken Schriftchens.[2]

Hier steht Genius am Eingang des Lebenstores, als alter Mann gedacht mit einem Stabe in der einen, eine Schrifttafel in der anderen Hand, er warnt die eintretenden Seelen vor den Lastern, die sie vom rechten Wege abführen, unter denen die des Fleisches naturgemäß einen großen Raum einnehmen. Das Merkwürdige ist nun, daß Hans Sachs in seinem Gedicht den Pförtner des Lebens nicht Genius, sondern Gott der Natur nennt. Diese eigentümliche Interpretation, zu der der antike Philosoph ihm nicht den geringsten Anlaß gibt, führt uns mit gewissem Zwang zu dem Schluß, daß Hans Sachs die mittelalterliche Vorstellung des Genius nicht fremd war. Aus welcher Quelle sie ihm zugeflossen ist, aus dem Lateinischen oder Englischen, wird sich bei seiner diffusen Lektüre schwer bestimmen lassen. Genug „Genius“ und „Gott der Natur“ sind ihm gleichbedeutend, das zeigt noch deutlicher eine andere Stelle. Im Landsknechtsspiegel erscheint ihm direkt „der groß Gott der Natur, Genius“, und entführt ihn in die Luft, um ihm des Krieges Wüsteneien zu zeigen.[3] Der Führer und Leiter ist er immer und erscheint ihm noch zu wiederholten Malen, um ihm irgendein belehrendes Schauspiel zu zeigen.[4] Natura als Person

[1] Die *Tabula Cebetis* hat ihre weite Verbreitung im 16. Jahrhundert hauptsächlich durch die deutschen Humanisten erfahren. Schon 1507 erscheint eine Edition von Johannes Aesticampianus, dem Lehrer Huttens, ihr ist ein Kupferstich beigegeben, der das Gemälde, das der Erklärung der Pilgerfahrt zur wahren Glückseligkeit in der Schrift zugrunde liegt, wieder herstellen soll. Diesen naheliegenden Gedanken hat dann Holbein in großartiger, kraftvoller Weise bald darauf auch als Buchtitel durchgeführt. Siehe *Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes* von C. v. Lützow. Berlin 1891. Text p. 146 u. Reprod. Holbein hat hier wie schon vor ihm der Kupferstecher um 1507 das Kostüm seiner Zeit eingeführt und dadurch die Wirkung sehr erhöht.

[2] *Hans Sachs* ed. Keller B. III p. 75 ff. [3] *Hans Sachs* a. a. O. III 470.

[4] Ebend. I 437 ff. Der Tod zuckt das Stüllein und IV 176 ff. Ein artlich Gespräch der Götter die Zwietracht des römischen Reiches betreffend, wo der Genius Engel genannt wird.

hat, wie wir sahen, nach einem frühen Versuch im mittelalterlichen Deutschland keinen Boden gefunden, dafür ist hier ihr Hoherpriester Genius zum Gott der Natur erhoben worden.

Bei Goethe endlich hat sich der Inhalt dieser ganzen Vorstellung unendlich vertieft und ist doch jenem mittelalterlichen nicht ganz fremd geworden. Er setzt der „Gottheit“ zur Seite den Erdgeist, der nun aber selbst der schaffende geworden ist, ihm fällt zu, was jene einst mit eigenen Händen vollbracht hat: ihr lebendiges Kleid zu weben.

So sahen wir, wie in langer Kette, wenn auch nicht lückenlos, so doch nie ohne sichtbaren Zusammenhang, theologisch-mythische Vorstellung die dichterische befruchtet hat, so daß diese wieder mythische Gestalten nicht ohne theologische Absicht bildete. Nicht im schaffenden Volksbewußtsein hat sich dieser Prozeß vollzogen; kaum jemals ist er bis zu diesem herabgestiegen. Gelehrte Spekulation hat diese Metapher zuerst erdacht, die doch durch die tiefe Bedeutung des Bildes mit eigentümlich weithin reichender Kraft begabt war.

Nachtrag

Zu p. 363. In dem Bibliotheksverzeichnis von Hans Sachs aus dem Jahre 1562 ed. Goedeke, Archiv f. Literaturgesch. VII p. 1 ff., ist ein Gedicht des Alanus de Insulis „von der Menschwerdung Christi“ verzeichnet. Der junge Hans Sachs hat aus diesem Gedichte sein erstes Meisterlied „das Geheimnis der Trinität“ (1514) genommen, den Gedanken, daß das Geheimnis der wunderbaren Geburt des Sohnes den sieben freien Künsten verborgen gewesen sei. Damit ist außer Frage gestellt, daß Hans Sachs Alanus gekannt hat.

Ich verdanke diese Notiz Herrn Professor F. Boll aus Würzburg, ebenso wie die folgende, die leider zu spät in meine Hände kam, um als interessante analoge Vorstellung zu dem gewebten Schöpfungsgewande in dieser Abhandlung verwertet zu werden.

Nach Porphyrius *Περὶ Στυγός* bei Stobäus Ecl. I 1, 56 erzählt der Gnostiker Bardesanes — nach Mitteilung von Indern, die als Gesandte durch Mesopotamien ziehen —, daß in Indien im Mittelpunkte des Erdkreises eine hochgelegene Höhle läge, in der sich eine Bildsäule 10 bis 12 Ellen hoch befände, mit gekreuzten Armen und halb Mann, halb Weib. Auf ihren Körperteilen sei die Sonne und der Mond, die Engel und alles, was in der Welt ist, Himmel und Berge und Meer und Flüsse und Okeanos und Pflanzen und Tiere, kurz alles, was existiert, eingegraben. Diese Statue habe Gott seinem Sohne gegeben, als er die Welt gründete, damit er ein sichtbares Vorbild habe (*θεατὸν παράδειγμα*).

Die Entstehung der Bilderwand in der griechischen Kirche

Von **Karl Holl** in Berlin

In der heutigen griechischen Kirche ist die sogenannte Bilderwand, d. h. die feste Wand, die den Altarraum vom Schiffe trennt, ein unentbehrliches Stück der Ausstattung des Gotteshauses. Sie dient nicht nur als Schmuck und als Stätte der Anbetung, sie erfüllt auch im Gottesdienst eine wichtige Funktion. Durch sie erhält die griechische Messe ihren spezifischen geheimnisvoll-feierlichen Charakter. Indem sie sich wie eine undurchdringliche Mauer zwischen die Gemeinde und den Altar schiebt, macht sie den heiligen Raum zum *ἄδυτον* im vollen Sinn und stempelt die dort vollzogene Handlung zum *μυστήριον*. Die Abschließung ist jedoch nicht starr. Die Wand ist durchbrochen durch drei Türen, die den Abteilungen des Altarraums entsprechen. Die mittlere, die Haupttür, führt direkt auf den Altar zu. Von den kleineren Seitentüren geht die — vom Beschauer aus geredet — linke in die sogenannte *πρόθεσις*: hier steht der Rüsttisch; durch die rechte kommt man in das *διακονικόν*. Diese Türen spielen beim Vollzug des Gottesdienstes eine bedeutsame Rolle. Ihre Öffnung und Schließung, das Heraustreten des Priesters beim großen und kleinen „Einzug" (*εἴσοδος*) grenzt die einzelnen Akte der Liturgie scharf gegeneinander ab und bewirkt den eigentümlichen Rhythmus der ganzen Handlung. Während der erste Teil des Gottesdienstes, die *προσκομιδή*, (heute) ganz hinter geschlossenen Türen vor sich geht, wird der zweite, der Lehrgottesdienst, (nach einleitenden Gebeten) feierlich eröffnet durch den „kleinen Einzug". Der

Priester verläßt unter Vorantritt des das Evangelienbuch tragenden Diakonen den Altarraum durch die linke Seitentür. Sie gehen in das Schiff hinein bis zur vordersten Reihe der hier stehenden Gemeinde; in der Mitte des *ναός* wenden sie um und kehren durch die Haupttür in den Altarraum zurück. Der Sinn der Zeremonie ist unmittelbar klar. Der Prozession liegt ursprünglich keine andere Absicht zugrunde als die, der Gemeinde das Evangelium vorzuführen und sie nachdrücklich auf die nun folgende Lesung hinzuweisen. Es ist offenbare Umdeutung, wenn die „tiefere" Auslegung der Liturgie darin die Menschwerdung und die Predigttätigkeit Jesu symbolisch dargestellt findet. — In ganz ähnlicher Weise wird der letzte Teil, die eigentliche Opferung durch den „großen Einzug" eingeleitet. Wieder gehen Priester und Diakon, diesmal mit den vom Rüsttisch aufgenommenen Elementen durch die linke Seitentür aus dem Altarraum heraus; sie beschreiben dieselbe Kurve, um wieder durch die mittlere Tür vor den Altar zu treten. Dann beginnt der Weiheakt.

Wann ist diese Form des Gottesdienstes, die die Bilderwand zur Voraussetzung und an den beiden *εἴσοδοι* ihr charakteristisches Merkmal hat, entstanden und welches Motiv hat auf sie hingeführt? Man hat dieser Frage bis jetzt noch nicht die ganze Aufmerksamkeit gewidmet, die sie verdiente. Die archäologische und die liturgische Forschung haben sich, soweit sie überhaupt darauf eingegangen sind, jede nur mit der ihrem Gebiet angehörigen Seite des Problems beschäftigt, ohne auf die andere Rücksicht zu nehmen.[1] Und doch ist von vornherein zu vermuten, daß Bilderwand und *εἴσοδοι* wie in einer inneren sachlichen, so auch in einer zeitlichen Beziehung zueinander stehen. Aus der Verkennung dieses Zusammen-

---

[1] Die liturgische Forschung ist hinsichtlich unseres Problems weiter fortgeschritten als die archäologische. Die beste Zusammenfassung der bisherigen Resultate über die Geschichte der Liturgie findet sich bei F. E. Brightman *Liturgies eastern and western*, Oxford 1896.

hangs mag es sich auch erklären, daß die letzte Frage, die nach der Herkunft der beiden Institutionen, bisher überhaupt noch nicht aufgeworfen wurde.

Es darf als bekannt vorausgesetzt werden, daß der Abschluß durch eine feste Wand nicht die erste Form einer Verdeckung des Allerheiligsten gewesen ist. Die Bilderwand hat ihre Vorstufe in der Abgrenzung des Altarraums durch Schranken oder durch eine Säulenstellung. Zu noch dichterer Verhüllung wurden Vorhänge um den Altar oder in den Zwischenräumen der Säulenreihe angebracht. Seit dem 4. Jahrhundert lassen sich diese verschiedenen Arten, den Altarraum oder doch den Altar dem Blick zu entziehen, teils nebeneinander teils miteinander kombiniert nachweisen.

Aber Unsicherheit herrscht nun in der gelehrten Literatur hinsichtlich der Frage, wann die griechische Kirche — nur sie kennt ja die Ikonostasis — dazu fortgeschritten ist, Altarraum und Schiff durch eine feste Wand voneinander zu scheiden. In den Handbüchern der Archäologie findet man, soweit sie überhaupt eine bestimmte Epoche angeben, allgemein die von Goar (Euchologium sive rituale Graecorum, Paris 1647 p. 18) zuerst aufgestellte These wiederholt, daß die Bilderwand (in oder) nach den ikonoklastischen Streitigkeiten aufgekommen sei. Ich verweise auf Dict. of christ. antiqu. Art. iconostasis und Kraus, Realenzyklop. der christl. Altert. Art. Bilderwand. Auch ein so sorgfältiger Forscher wie Nikolaus Müller hat sich (R E [3] „Altar“ S. 398, 28) bei diesem Ansatz beruhigt. Goar hat keine Belege für seine Datierung gegeben, offenbar, weil er es für selbstverständlich hielt, daß zwischen Bilderwand und Bilderstreitigkeiten ein innerer Zusammenhang obwalte. Allein diese Annahme ruht auf einem Vorurteil, das die uns geläufige Bezeichnung allerdings außerordentlich nahelegt. Der Name Bilderwand verleitet unwillkürlich zu der Meinung, daß die Errichtung der festen Wand in erster Linie aus dem Interesse erfolgt sei, Bilder daran aufhängen zu können.

Jedoch nicht nur ist der Name Ikonostasis sehr jung[1]; auch sachlich ist es nichts weniger als selbstverständlich, daß man gerade den Bildern zulieb zu dieser Form der Absperrung des Altarraums überging. Auf Grund der Tendenz, die sich schon seit dem 2. und noch bestimmter seit dem 4. Jahrhundert in der Entwickelung des Kultus verfolgen läßt, ist vielmehr zu vermuten, daß der Zweck der Neuerung zunächst kein anderer war als der, den heiligen Raum völlig dem profanen Blick zu verschließen. Daß man die Wand mit Bildern schmückte, erscheint als etwas Sekundäres, als eine weitere Verwertung der schon geschaffenen Einrichtung. Denn Bilder konnte man auch anderwärts anbringen und hat sie tatsächlich reichlich genug an anderen Stellen, an den Mauern und Pfeilern, angebracht. Dieses Interesse hätte nicht dazu genötigt, gerade vor dem Altar eine Wand zu errichten.

Es ist aber auch mit positiven Gründen zu erweisen, daß Goar die Entstehung der Bilderwand in einen falschen historischen Zusammenhang gerückt hat. Einen ersten Anhaltspunkt für die Bestimmung der Ursprungszeit griechisch kirchlicher Sitten gewährt in der Regel die Vergleichung mit den Nebenkirchen. Die dort vorliegenden Tatsachen reden auch in unserem Falle deutlich genug. Die Nestorianer und noch die Armenier kennen die Bilderwand nicht. Bei den Armeniern vertritt ein Vorhang

---

[1] Die gewöhnliche Bezeichnung der „Bilderwand" ist bis in die späteste Zeit ἡ ἱερὰ κιγκλὶς (κάγκελλαι); vgl. — ich gebe nur Proben aus späterer Zeit — *vit. Steph. iun.* M. 100, 1081 C, 1128 C; *vit. Euthym.* ed. de Boor 46, 14; *de cerim. aul. Byz.* I, 10, M. 112, 161 A, 169 A, 171 A, 1004 C; Ps. Germ. *rer. eccl. contempl.* M. 98, 392 A; *Sym. Thess. expos. de div. templo* M. 155, 704 C/g. Daneben kommt vor τὰ στῆθεα *de cerim. aul. Byz.* M. 112, 168 A; Ps. Germ. M. 98, 389 D und τὰ διάστυλα; *Sym. Thess.* M. 155, 345 C. — Den Ausdruck εἰκονοστάσιον hat auch du Lange nur an einer Stelle nachzuweisen vermocht bei (Codinus) *de off. aul. Byz.* c. 6, M. 157, 61 D. Aber das Wort bezeichnet dort noch etwas anderes als die Bilderwand, eine Art Ständer, der bei einer bestimmten Gelegenheit in einem Gemach des kaiserlichen Palastes (nicht in einer Kirche) aufgestellt wurde, um Heiligenbilder daran zu hängen.

ihre Stelle. Dagegen findet sie sich bei den Kopten. Alfred I. Butler hat in seinem vortrefflichen Werk The ancient coptic churches of Egypt. 2 vls. Oxford 1884, eine Reihe von alten koptischen Kirchen beschrieben, in denen überall eine kunstvoll verzierte Holzwand den kaikâl — so heißt hier das Allerheiligste — vom Schiff trennt.[1] Nach seinen Feststellungen kann es keinem Zweifel unterliegen, daß bei den Kopten die Bilderwand bis in den Anfang ihrer Sonderexistenz zurückgeht.

Schon diese Daten ermöglichen es, die Entstehungszeit der Bilderwand in relativ enge Grenzen einzuschließen. Da es ebenso undenkbar ist, daß die Kopten nach ihrer Loslösung diese Einrichtung von der griechischen Kirche übernahmen, wie daß die Orthodoxen sie von den Ketzern lernten, so liefert das Ausscheiden der Kopten aus der Reichskirche den terminus ad quem. Den terminus a quo geben die Armenier. Nun läßt sich freilich der Abbruch der Beziehungen zwischen den Kopten und der Reichskirche nicht auf ein bestimmtes Jahr datieren; aber man darf doch — um möglichst weit herabzugehen — etwa 600 als die Grenze bezeichnen, nach der ein Austausch der beiderseitigen Institutionen nicht mehr wohl vorstellbar ist. In das 6. Jahrhundert muß somit das Aufkommen der Bilderwand fallen, und man darf vielleicht schon darauf raten, daß die Regierungszeit Justinians den neuen Brauch geschaffen habe.

Dieser Rückschluß wird durch ein direktes Quellenzeugnis aus der griechischen Kirche bestätigt. In seiner berühmten Schilderung der Hagia Sophia hat Paulus Silentiarius auch die uns interessierende Partie der Kirche genau beschrieben. Die betreffende Stelle seines Gedichts ist allerdings von den verschiedenen Forschern, die sie verwertet haben, nicht in übereinstimmendem Sinn verstanden worden. Lethaby-Swainson (The church of S. Sophia 1894 p. 46) und Ch. Diehl (Justinien et la civilisation byzantine. Paris 1891 p. 484) haben ohne

[1] Vgl. auch die Beschreibung alter kaikâl-Türen bei J. Strzygowski im *Oriens christianus* I, 363ff.

weiteres vorausgesetzt, daß Paulus eine wirkliche Ikonostasis meine. Dagegen wollen Holtzinger (Die altchristliche Architektur. Stuttgart 1899. S. 160) und Venables (Dict. of christ. antiq. Art. Iconostasis) nur eine, auch sonst bekannte Vorstufe der Bilderwand in der Schilderung wiederfinden. Keiner der Genannten hat seine Auffassung des näheren aus dem Text begründet. Es ist darum notwendig, die wichtigsten Verse hierher zu setzen und in den entscheidenden Punkten zu interpretieren.

Paul. Sil. descr. S. Sophiae M. 86, 2, 2145:

V. 686 οὐδὲ μὲν οὐδὲ μόνοις ἐπὶ τείχεσιν, ὁππόσα μύστην
ἄνδρα πολυγλώσσοιο διακρίνουσιν ὁμίλου
γυμνὰς ἀργυρέας ἔβαλε πλάκας, ἀλλὰ καὶ αὐτοὺς
κίονας ἀργυρέοισι ὅλους ἐκάλυψε μετάλλοις
τηλεβόλοις σελάεσσι λελαμπότας ἑξάκι δοιούς·
οἷς ἔπι καλλιπόνοιο χερὸς τεχνήμονι ῥυθμῷ
ὀξυτέρους κύκλοιο χάλυψ κοιλήνατο δίσκους.

Dann folgt die Beschreibung der einzelnen Bilder, die hier übergangen werden kann. Nur die Schlußworte kommen wieder in Betracht:

V. 712 ἐς δὲ μέσας ἱεροῦ πλάκας ἕρκεος αἳ περὶ φῶτας
εὐιέρους τεύχουσι μεταίχμια, γράμμα χαράσσει
ἡ γλυφὶς ἓν πολύμυθον· ἀολλίζει γὰρ ἀνάσσης
οὔνομα καὶ βασιλῆος· ἴσαν γε μὲν ὀμφαλοέσσῃ
ἀσπίδι μεσσατίοισι τόπον κοιλήνατο χώροις
σταυρὸν ἀπαγγέλλουσα· διὰ τρισσῶν δὲ θυρέτρων
ἕρκος ὅλον μύστῃσιν ἀνοίγεται· ἐν γὰρ ἑκάστῃ
πλευρῇ βαιὰ θύρετρα διέτμαγεν ἐργοπόνος χείρ.

Unmißverständlich ist an der Schilderung, daß eine Säulenstellung den Altarraum und das Schiff trennt. Daß die Säulen paarweise verbunden waren, wie schon du Lange annahm, ist durch den Ausdruck ἑξάκι δοιούς nicht gefordert, und daß vollends bei den gekoppelten Säulen eine hinter der anderen stand, wie Lethaby-Swainson es sich vorstellen, erscheint durch v. 690 ausgeschlossen: die „in weithin blitzendem Schimmer strahlenden“ müssen alle für den Beschauer unmittelbar sicht-

bar gewesen sein. Man wird sich die 12 Säulen als in einer Reihe stehend, in gleichmäßigem Abstand voneinander zu denken haben. Diese Auffassung entspricht auch allein den Raumverhältnissen: ca. 32 m beträgt nach Fleury, La messe III, 116 die mit den Säulen zu besetzende Linie.

Die Interkolumnien sind durch silberüberzogene Wände ausgefüllt. Aber hier fragt sich nun, ob die Zwischenstücke nach Art der alten cancelli nur etwa bis zur Hälfte der Säulenhöhe reichten, so daß der obere Teil der Interkolumnien frei blieb, oder ob sie bis zum Architrav hinaufgingen. Die Ausdrücke, die Paulus zur Bezeichnung der Wand gebraucht: *τείχη*, *ἕρκος*, *μεταίχμια* geben darüber nichts Bestimmtes an die Hand. Wohl aber ist entscheidend, was Paulus von den Türen sagt, die durch sie hindurchführen. Nicht schon das, daß Paulus überhaupt von Türen redet: *θύρετρα* könnten auch Durchgänge durch Schranken sein. Aber wenn Paulus besonders hervorhebt, daß die beiden Seitentüren kleiner waren, als die mittlere, so ist das nur mit der zweiten der aufgestellten Möglichkeiten vereinbar. Die verschiedene Höhe der Türen kann man sich doch nur so vorstellen, daß sie in die Wand eingeschnitten waren. Man beachte auch den Ausdruck *διέτμαγεν* v. 719, der direkt auf diese Auffassung hinleitet. Dann ist auch klar, daß die Füllung bis oben hinaufreichte. Damit ist erwiesen, daß die justinianische Hagia Sophia schon eine die Apsis völlig gegen das Schiff abschließende Bilderwand besaß.[1]

[1] Die anonyme *narratio de struct. templi S. Sophiae* ergibt für unsere Frage neben der Schilderung des Silentiarius nichts Belangreiches. Doch hebe ich die Stellen hervor c. 16; ed. Preger 94, 1ff. *τὰ δὲ στήθεα καὶ κίονας ἀργύρῳ πάντα περιέκλεισε σὺν τοῖς πυλεῶσιν αὐτῶν* und c. 28; ed. Preger 105, 18ff. Die einstürzende Kuppel hat im Jahre 567 den Ambo und die Solea zerschlagen *σὺν τῶν χρυσῶν στηθέων καὶ κρύων καὶ κιόνων ὁλοαργύρων*. — Von späteren Zeugnissen ist noch interessant der Bericht über die Zerstörung der Bilderwand durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 *Chron. Nowgorod.* (Hopf *Chron. grécorom.* p. 97): invaserunt sanctam Sophiam ... contuderunt podium sacerdotale argento ornatum et duodecim columnas argenteas.

Relativ untergeordnet ist für unsere Untersuchung die Frage, wo genauer sich die Bilder befanden, die Paulus in dem oben ausgelassenen Passus beschreibt. Die Angaben in den zitierten vv. 686—691 sind verzwickt, weil der Dichter zwei Gedanken verwirrend miteinander verbunden hat. Paulus will erstens sagen: der Baumeister hat nicht nur die Wände in den Interkolumnien mit silbernen Platten verkleidet, sondern auch die Säulen überzogen; zweitens: die Wände zwar sind ungeschmückt — nur das kann *γυμνάς* in v. 688 bedeuten —, aber über — so muß wohl hier das *ἐπὶ* gefaßt werden — den Säulen sind Bilder angebracht. Holtzinger (Die altchristl. Archit. S. 161 A. 1) wird also wohl recht haben, daß die Medaillons am Architrav und Fries zu denken sind. — Ähnlich laufen auch bei den Kopten die Bilder oben an der kaikâl-Wand entlang, vgl. A. I. Butler I, 29.

Wenn das Zeugnis des Silentiarius bisher nicht voll gewürdigt wurde, so trägt daran z. T. der Umstand Schuld, daß nach ihm ziemlich lange Zeit hindurch keine Quellenstelle mehr sich findet, die mit gleicher Bestimmtheit die Existenz der Bilderwand verbürgte. Es ist ja von vornherein nicht zu erwarten, daß gerade dieses Stück der Ausstattung der Kirche häufiger erwähnt wird. Und tatsächlich sind nicht bloß in der vorikonoklastischen, sondern in der griechischen Literatur überhaupt die Stellen dünn gesät, an denen — abgesehen von eingehenden Kirchenbeschreibungen — die Bilderwand vorkommt. Der Altar wird genannt, die Türen, die Bilderwand seltener, und wo sie einmal auftaucht, da ist der schon berührte Sprachgebrauch hinderlich, daß sie in der Regel mit dem alten Ausdruck *κιγκλίς* bezeichnet wird. Ich wüßte aus dem ganzen Material bis ca. 800 nur eine einzige Stelle zu nennen, aus der man mit annähernder Sicherheit auf das Vorhandensein der Bilderwand schließen könnte. Sie findet sich in der Biographie des Tarasius († 806). Es ist unmöglich, den ganzen Passus hier mitzuteilen, aber ich darf vielleicht

auch ohne wörtliches Zitat aussprechen, daß die S. 407 ed. J. A. Heikel (act. soc. sc. Fennicae t. XVII Helsingfors 1891) erzählte Szene, wo Tarasius einen an den Altar Geflohenen zu beschützen sucht, nur unter der Voraussetzung einer die Apsis vollkommen verhüllenden Wand vorstellbar ist. — Viel undeutlicher reden zwei andere Zeugnisse, die einzigen, die sonst noch wenigstens relativ in Betracht kommen. In der vita des Theodor von Sykion werden c. 8; ed. Theoph. Johannes. Venedig 1884 S. 368 — die Stelle wurde auch auf dem 2. nic. Konzil zitiert Mansi XII 89E — die *εἰσόδια τοῦ θυσιαστηρίου* erwähnt und zugleich angegeben, daß oberhalb — wie mir scheint, oberhalb der *κιγκλίς* — *ἐν τῷ σταυροδόχῳ* sich ein Bild Christi befand. Ganz ähnlich ist aus Nikephoros antirrhet. III 45, M. 100, 465 A/B (vgl. dazu apol. minor M. 100, 836 A/B und namentlich die offenbar davon abhängige Stelle bei Georgios Hamartolos 786, 23ff. ed. de Boor) zu ersehen, daß auch *ἐν ταῖς ἱεραῖς κιγκλίσι* Bilder sich befinden, die von den Gläubigen verehrt werden: Bilder an der *κιγκλίς* — auf eine vollständige Bilderwand dürfte man von diesem Indizium aus gewiß nicht schließen. — Besäße man die Daten aus den Nebenkirchen und die Beschreibung des Silentiarius nicht, so wäre in der Tat die chronologische Fixierung des Ursprungs der Bilderwand zwar nicht unmöglich, aber doch nur auf Umwegen zu erreichen.

Auch diese unter sich so fest ineinander greifenden Zeugnisse lassen jedoch noch einen Punkt im dunkeln. Es erhellt aus der Schilderung des Paulus Silentiarius nicht, ob der vollständige Abschluß des Altarraumes in der Hagia Sophia eine schlechthinige Neuerung war. Soweit wir sehen, ist das freilich der Fall gewesen. Bis zum Ende des 5. Jahrhunderts reichen unsere Belege dafür, daß man sich mit Schranken, Säulenstellungen und Vorhängen zur Abgrenzung und Verhüllung des Allerheiligsten begnügte. Lehrreich ist in dieser Hinsicht namentlich eine Erzählung in der vita Euthymii des

Kyrill von Skythapolis Anal. graeca der Mauriner. Paris 1688 S. 60f.: ein Neugieriger stellt sich an die Schranken, *ἔχων τὰς χεῖρας ἐπεστηριγμένας τῷ καγκέλλῳ τοῦ θυσιαστηρίου*, um ganz genau zu sehen, was auf dem Altar vor sich geht. Noch mehr fällt ins Gewicht, daß auch Dionysius Areopagita in seiner mystischen Beschreibung der heiligen Handlungen nichts von einer Weiterentwickelung verrät. Wenn er ep. 8 M. 3, 1088D von den *πύλαι τῶν ἀδύτων* redet, so ist der Ausdruck sicher im bildlichen Sinne zu verstehen. Zwischen Dionysius Areopagita und dem Neubau der Hagia Sophia unter Justinian[1] liegt aber ein so kurzer zeitlicher Zwischenraum, daß ein Aufkommen der Bilderwand außerhalb Konstantinopels höchst unwahrscheinlich wird. Bedenkt man noch, daß die Einführung der Bilderwand nicht bloß eine Äußerlichkeit veränderte, sondern den ganzen Charakter und die Stimmung des Gottesdienstes in fühlbarer Weise abwandelte, so wird man vollends geneigter sein, den maßgebenden Vorgang in die Zentrale — das wird Konstantinopel unter Justinian auch in kirchlichen Dingen — als irgend anderswohin zu verlegen.[2]

Von Konstantinopel aus muß sich die neue Errungenschaft verhältnismäßig schnell verbreitet haben. Selbstverständlich ist nicht anzunehmen, daß sie sich mit einem Schlage

---

[1] Das Gedicht des Paulus Silentiarius schildert die Sophienkirche so, wie sie im Jahre 563 nach der Wiederherstellung des eingestürzten Teiles aussah. Aber man darf wohl unbedenklich voraussetzen, daß in dem uns interessierenden Stück der ursprüngliche und der restaurierte Bau nicht wesentlich verschieden waren.

[2] Beachtenswert erscheint mir immerhin in technischer Hinsicht die Beschreibung des Ciboriums in Thessalonich *acta Demetrii* M. 116, 1265 (*κιβώριον*) *ἐφιδρυμένον ἑξαγώνῳ σχήματι, κίοσιν ἓξ καὶ τοίχοις ἰσαρίθμοις ἐξ ἀργύρου δοκίμου καὶ διαγεγλυμμένου μεμορφωμένον.* Silberne Türen führen in das Ciborium hinein, das wie ein Mantel die Ruhestätte des Heiligen umgibt (ib. 1249 A, 1265 D). Die Art, wie die Interkolumnien ausgefüllt und die Türen eingeschnitten sind, steht der Konstruktion der Bilderwand in der Hagia Sophia außerordentlich nahe.

überall durchsetzte.[1] Aber daß mindestens die Großstädte bald das Beispiel Konstantinopels nachahmten, beweist der bereits hervorgehobene Tatbestand bei der koptischen Kirche.[2]

Das gleichmäßige Vordringen der neuen Einrichtung ist sicher wesentlich befördert worden durch die eindrucksvolle Zeremonie, die die liturgische Ergänzung zu ihr darstellt.

Über die Zeit, in der der Ritus der *εἴσοδοι* eingeführt wurde, fließen die Quellen reichlicher als bei der Bilderwand. Das erste ganz unzweideutige Zeugnis für das Bestehen der Sitte findet sich in der mystagogia des Maximus Konfessor († 662). Die Schrift ist, wie im Hinblick auf andere ähnliche Werke[3] besonders betont werden muß, ohne alle Frage echt. Bei der Erklärung der Liturgie kommen überall die Lieblingsideen des Maximus zum Vorschein; zudem steht ihr ein gutes äußeres Zeugnis zur Seite; sie wird bei Anastasius Sinaita quaest. et resp. 154, M. 89, 813C zitiert. Maximus kennt schon

[1] Doch ist es vielleicht nicht überflüssig, wenn ich daran erinnere, daß man aus der Erwähnung von Altarvorhängen nicht folgern darf, die Bilderwand sei an einem bestimmten Ort nicht bekannt gewesen. Denn die Ciboriumvorhänge wurden durch die Ikonostasis nicht überall verdrängt und teilweise, nachdem sie schon abgeschafft waren, später wieder eingeführt. Es genüge hier der Hinweis auf *Sym. Thess. de sacro templo* M. 155, 341C.

[2] Aus der melchitischen Kirche besitzen wir für Alexandria nur ein höchstens indirekt beweisendes literarisches Zeugnis. In der *vita* des Johannes edeem. c. 14; ed. Gelzer 29, 6 spielt eine Szene *ἤδη λοιπὸν τοῦ διακόνου τὴν καθολικὴν ὑπάγοντος πληρῶσαι εὐχὴν καὶ τοῦ ἁγίου καταπετάσματος ὑψοῦσθαι μέλλοντος*. Mit Recht hat Gelzer zur Erklärung auf Ps. Germ. M. 95, 428C verwiesen und geschlossen, daß der hier gemeinte Vorhang der oberhalb der Mitteltür befestigte sei, was die Bilderwand voraussetzt. Doch wird dieser Schluß nur im Zusammenhang mit den oben aufgeführten Daten sicher.

[3] Die Erklärungen der Liturgie, die unter den Namen des Germanus und Sophronius laufen, sind anerkanntermaßen unecht. Beide stehen mit dem Kommentar des Theodorus von Andida in einem engen literarischen Verhältnis. Die Schrift des Ps. Germanus ist wohl die älteste unter den drei; aber auch sie darf nicht vor dem 11. Jahrhundert angesetzt werden.

eine doppelte εἴσοδος im Gottesdienste; er unterscheidet eine πρώτη εἴσοδος (M. 91, 688 C, 697 C, 704 B) und eine εἴσοδος τῶν ἁγίων μυστηρίων (700 B, 704 C, 708 C). Die Form der Ausführung ist jedoch bei beiden nicht gleichmäßig. Der erste Einzug geht vom Narthex aus; es ist der feierliche Eintritt in die Kirche. Mit ihm wird der Gottesdienst eröffnet; auf diesen Akt folgt zunächst die Lesung (700 A). Dagegen bewegt sich die εἴσοδος τῶν μυστηρίων vom Altarraume aus nach dem Schiff zu. Maximus beschreibt sie nirgends eingehend; aber die Parallele zum ersten Einzug, der Name εἴσοδος und die Andeutungen namentlich in c. 16, M. 91, 693 C/D machen es doch unzweifelhaft, daß die Prozession schon zur Zeit des Maximus ganz in der Weise der späteren μεγάλη εἴσοδος vor sich ging.[1] — Genau so, wie es Maximus uns erkennen läßt, ist der Gottesdienst noch in de cerim. aul. Byz. (10. Jahrhundert) geschildert. Das anschauliche Bild, das wir hier erhalten, mag zur Illustration der kurzen Angaben des Maximus dienen. Auch hier beginnt die Liturgie im Narthex; nach Gebeten, die vor den königlichen Türen gesprochen werden, findet der Einzug in die Kirche statt (vgl. z. B. de cerim. aul. Byz. I 1, 9, M. 112, 152 ff.). Die εἴσοδος τῶν μυστηρίων spielt sich folgendermaßen ab. Der Patriarch mit dem Klerus geht, die heiligen Gaben tragend, aus dem Altarraum heraus auf den Ambo zu. Dort hat der Kaiser (hinter dem Ambo) Stellung genommen. Wenn die Prozession ihn erreicht hat, schließt er sich dem Zuge an. Patriarch und Kaiser durchschreiten dann die solea (zwischen Ambo und Bilderwand); vor den heiligen Türen halten sie einen Augenblick still; dann betreten sie miteinander das Allerheiligste, vgl. z. B. de cerim. aul. Byz. I 1, 11, M. 112, 168 ff.

Für Maximus sind die beiden εἴσοδοι offenbar schon ein ganz selbstverständliches Stück der Liturgie, so gut wie

[1] Zu dem Zeugnis des Maximus kommt aus dem 7. Jahrhundert noch das des *Quinisextum can* 90 hinzu.

Schriftverlesung und Rezitation des Glaubensbekenntnisses. Der Ursprung des Ritus muß geraume Zeit vor seiner Epoche liegen. Es fehlt nicht an Spuren, um von ihm aus die Sache weiter zurückzuverfolgen. Zunächst kommt, wenn wir rückwärts schreiten, eine Notiz im Chronicon paschale in Betracht. Die Chronik berichtet (M. 92, 989 A) zum Jahre 615 (645 ist Druckfehler):

ἐν τούτῳ τῷ ἔτει ἐπὶ Σεργίου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως ἀπὸ τῆς ᾱ ἑβδομάδος τῶν νηστειῶν ἰνδικτιῶνος δ ἤρξατο ψάλλεσθαι μετὰ τὸ „Κατευθυνθήτω“ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ εἰσάγεσθαι τὰ προηγιασμένα δῶρα εἰς τὸ θυσιαστήριον ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου μετὰ τὸ εἰπεῖν τὸν ἱερέα „Κατὰ τὴν δωρεὰν τοῦ Χριστοῦ σου“ εὐθέως ἄρχεται ὁ λαὸς „Νῦν αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σὺν ἡμῖν ἀοράτως λατρεύουσιν· ἰδοὺ γὰρ εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης· ἰδοὺ θυσία μυστικὴ τετελειωμένη δορυφορεῖται· πίστει καὶ φόβῳ προσέλθωμεν, ἵνα μέτοχοι ζωῆς αἰωνίου γενώμεθα. ἀλληλούια“. τοῦτο δὲ οὐ μόνον ἐν ταῖς νηστείαις προηγιασμένων εἰσαγομένων ψάλλεται, ἀλλὰ καὶ ἐν ἄλλαις ἡμέραις, ὁσάκις ἂν προηγιασμένα γίνηται.

Erzählt wird eine Neuerung in der Liturgie der vorgeweihten Gaben, die Einführung eines Psalms, der in dem Moment gesungen werden soll, in dem die Gaben vom Rüsttisch[1] auf den Altar gebracht werden.[2] Deutlich ist dabei die

---

[1] Der Chronist sagt *ἀπὸ τοῦ σκευοφυλακίου.* In der gelehrten Literatur herrscht über die Lage des *σκευοφυλάκιον* ziemliche Verwirrung. Es ist darum nötig, zu betonen, daß in den Quellen das *σκευοφυλάκιον* immer mit der *πρόθεσις*, niemals mit dem *διακονικόν* identifiziert wird. Um der Bedeutung der Sache willen setze ich die entscheidenden Belegstellen her: *de cerim. aul. Byz.* I 1, 27, M. 112, 208 A *διέρχονται διὰ τοῦ ἀριστεροῦ μέρους* (das Zeremonienbuch nimmt immer den Standpunkt des Beschauers ein) *τοῦ αὐτοῦ βήματος* (= Altarraum) *καὶ εἰσέρχονται ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ.* Ps. Germ. M. 98, 396 B/C *ἡ προσκομιδὴ ἡ γενομένη ἐν τῷ σκευοφυλακίῳ.* *Sym. Thess. de sacro templo* M. 155, 348 A *ὁ ἐκ πλαγίου τοῦ βήματος τοῦ σκευοφυλακίου τόπος, ὃς καὶ λέγεται πρόθεσις.*

[2] Die zitierten Gebete und Lieder sind die heute noch üblichen. Vgl. die vollständigen Texte bei Brightman *Liturgies eastern and western:*

εἴσοδος vorausgesetzt. Wenn von einem *εἰσάγειν* der *δῶρα* — der Ausdruck tritt wie ein t. t. auf; vgl. auch das *εἰσπορεύεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης* — gesprochen wird, so kann es sich nicht mehr um ein einfaches Herübersetzen der Elemente vom Rüsttisch auf den Altar handeln; die Präposition ist nur verständlich, wenn der Weg über das Schiff genommen wird. Evident wird das durch den Inhalt des Liedes: begrüßt wird der Gott, der vor die Gemeinde hergetragen wird (*δορυφορεῖται*, man beachte den solennen Ausdruck!).

Die Liturgie der vorgeweihten Gaben ist auf einen Ausnahmefall berechnet. A minori ad maius ist dann zu folgern, daß im regulären Gottesdienste die *εἴσοδος* am Anfang des 7. Jahrhunderts schon üblich war.

Noch einen Schritt weiter rückwärts führt eine Nachricht bei Cedrenus. Er vermerkt zum 9. Jahr Justins II (573/74) M. 121, 748B: *ἐτυπώθη δὲ ψάλλεσθαι καὶ ὁ χερουβικὸς ὕμνος.* Die Notiz klingt abgerissen; über ihre Tragweite bezüglich der uns interessierenden Frage ist doch kein Zweifel möglich. Der cherubische Lobgesang ist der Hymnus, den die Gemeinde beim großen Einzug anstimmt, das Seitenstück zu dem eben erwähnten Psalm in der Liturgie der vorgeweihten Gaben. Auf die Zeremonie des Einzugs deuten auch die Worte des Liedes unverkennbar hin. Der Hymnus lautet Brightman p. 377 und 379, Maltzew S. 70 und 73: *οἱ τὰ χερουβὶμ μυστικῶς εἰκονίζοντες καὶ τῇ ζωοποιῷ τριάδι τὸν τρισάγιον ὕμνον προσᾴδοντες πᾶσαν τὴν βιωτικὴν ἀποθώμεθα μέριμναν, ὡς τὸν βασιλέα τῶν ὅλων ὑποδεξόμενοι ταῖς ἀγγελικαῖς ἀοράτως δορυφορούμενον τάξεσι. ἀλληλούια ἀλληλούια ἀλληλούια.* Wenn die Gemeinde hier „den von Engelscharen

---

Das *Κατευθυνθήτω* p. 346; das *Κατὰ τὴν δωρεάν* p. 348; es ist der laut gesprochene Schluß des zweiten Gebets der Gläubigenmesse; der Psalm ib. — In deutscher Übersetzung findet man die Stücke bei Maltzew *Die Liturgien der orth.-kath. Kirche des Morgenlandes.* Berlin 1894. S. 144, 145, 149, 150.

unsichtbar einhergetragenen König des Alls" begrüßt, so spielt das „unsichtbar" offenkundig an auf das, was sichtbar vor sich geht, die Hereintragung der Elemente durch den Priester.[1] Bis 573/74 ist also der Ritus sicher zurückzudatieren.

Man müßte noch fast um ein Jahrhundert weiter hinaufsteigen, wenn eine kurz hingeworfene Bemerkung Duchesnes vollkommen zuträfe. Duchesne hat, ohne tiefer auf die ganze Frage einzugehen, in einer Anmerkung (Origines du cult chrétien.[3] Paris 1902, p. 84 Anm. 1) notiert, daß schon Dionysius Areopagita die Prozession — er meint die εἴσοδος — und den Brauch, dabei einen Hymnus zu singen, erwähne. Er verweist auf eccl. hier. III 2, M. 3, 425 C. Allein an dieser Stelle ist von einem Einzug jedenfalls nicht ausdrücklich die Rede. Es heißt nur, daß Priester und Diakonen in dem betreffenden Moment Brot und Wein auf den Altar setzen (**προτιθέασι**, wie es an den früher behandelten Stellen lautete εἰσάγουσιν). Die Annahme, daß die Übertragung der Elemente auf dem Umweg über das Schiff erfolgte, wäre nur dann begründet, wenn der allerdings erwähnte Hymnus (προομολογηθείσης ὑπὸ παντὸς τοῦ τῆς ἐκκλησίας πληρώματος τῆς καθολικῆς ὑμνολογίας) mit dem cherubischen Lobgesang gleich-

[1] Gegen den cherubischen Lobgesang scheint „Eutychius" in dem *sermo de paschate et s. aecharistia* M. 86, 2400/2401 sich zu wenden. Er findet es unangemessen, daß man die noch nicht geweihten Gaben als König der Herrlichkeit begrüßt. Der von ihm stigmatisierte Ausdruck — βασιλέα τῆς δόξης — findet sich allerdings in dieser genauen Form nicht im cherubischen Lobgesang — hier steht dafür βασιλέα τῶν ὅλων —, sondern in dem bei den vorgeweihten Gaben üblichen Psalm. Aber wenn Eutychius diesen letzteren meinte, so hätte er seiner Polemik eine andere Form geben müssen. Er müßte dann dagegen protestieren, daß man einen bei schon geweihten Gaben berechtigten Psalm mißbräuchlich auch in der gewöhnlichen Liturgie verwendete. Er verwirft aber nicht eine unpassende Übertragung des Hymnus, sondern den Hymnus überhaupt. Also kann er doch nur den cherubischen Lobgesang im Auge haben. — Rühren die Fragmente wirklich von Eutychius (Patriarch von Konstantinopel 552—565 und wieder 577—582) her, so sind sie eine wertvolle Bestätigung der Nachricht des Cedrenus.

gesetzt werden dürfte. Diese Identifikation unterliegt jedoch den schwersten Bedenken. Einmal müßte dann die Nachricht des Cedrenus über das Ursprungsjahr des cherubischen Lobgesangs umgestoßen werden, was bei einer so genauen Angabe kaum angeht. Dann aber ist — und das scheint mir entscheidend — eine so frühzeitige Entstehung der *εἴσοδος* mit den Tatsachen, die wir bei den Nebenkirchen antreffen, nicht zu vereinigen. Den Monophysiten ist die Zeremonie unbekannt; von den Kopten speziell berichtet Butler (The ancient coptic churches II 284), daß bei ihnen nur eine Art Umgang um den Altar üblich sei. In dieser Form werden wir uns auch das feierliche *προτιθέναι* der Gaben zu denken haben, von dem der Areopagite spricht. Daß man diesen Akt, auch wenn noch keine Vorführung der Gaben stattfand, durch einen Hymnus auszeichnete, ist wohl verständlich. Und es fehlt nicht an tatsächlichen Belegen dafür, daß schon vor dem Aufkommen des cherubischen Lobgesangs an dieser Stelle der Liturgie ein Lied gesungen wurde. Ich erinnere namentlich an den Hymnus *σιγησάτω πᾶσα σάρξ* (Brightman p. 41, 25; dazu Maltzew S. 70 Anm. 1), der allem nach beträchtlich älter ist als das Cherubimlied. — Ist demnach der Versuch, die *εἴσοδος* bis ans Ende des 5. Jahrhunderts hinaufzuschieben, nicht durchführbar, so ist die Nachricht des Dionysius Areopagita für unsere Frage doch nicht wertlos. Sie rückt erst die Notiz bei Cedrenus in das richtige Licht. Wir sehen jetzt, daß die Einführung des Cherubimliedes nicht erst überhaupt die Sitte begründete, bei der Übertragung der Gaben einen Hymnus zu singen. Der cherubimische Lobgesang trat vielmehr an die Stelle eines älteren Liedes. Dieser Wechsel aber wird nur dadurch begreiflich, daß in der Zwischenzeit eine Änderung in der Zeremonie stattgefunden hatte, d. h. die *εἴσοδος* aufgekommen war.

Das Jahr 573/74 bleibt also für uns das letzte erreichbare Datum, bis zu dem wir den Ritus sicher zurückführen können.

Wir sind schon damit nahe an den Zeitpunkt herangerückt, wo wir die Bilderwand auftauchen sahen. Das Zusammenstimmen der beiden Resultate ist eine Gewähr für ihre Richtigkeit. Denn es ist evident, daß die Zeremonie der *εἴσοδος* nur dann einen Sinn hat, wenn der Altarraum durch eine feste Wand vollkommen abgeschlossen war. Solange nur Vorhänge das Allerheiligste verhüllten, war mit ihrer Zurückziehung ganz dasselbe zu erreichen, was die *εἴσοδος* bezweckte. Man erinnere sich an die heute noch bei den Armeniern übliche Art, das Heilige bald zu zeigen, bald zu verdecken. Erst wenn eine unbewegliche, übermannshohe Brustwehr sich zwischeneinschob, konnte ein Bedürfnis entstehen, durch ein Heraustragen der Symbole das Interesse der Gemeinde an dem im *ἄδυτον* sich Vollziehenden wach zu erhalten. So schlägt das Resultat der zweiten Untersuchung das der ersten definitiv fest.

Nur das könnte noch einen Augenblick als problematisch betrachtet werden, ob wirklich, wie es nach dem Bisherigen scheint, die Einführung der *εἴσοδοι* der Bilderwand erst in einem gewissen Abstand nachfolgte. Logisch, möchte man meinen, wäre vielmehr eine gleichzeitige Entstehung gefordert. Allein die innere Konsequenz der Sache braucht nicht sofort empfunden worden zu sein, und die Quellenzeugnisse reden in diesem Punkt so bestimmt, daß kein Räsonnement gegen sie aufzukommen vermag. Den Daten, auf die wir in der griechischen Kirche geführt wurden: die Bilderwand schon in der Hagia Sophia, die *εἴσοδοι* nicht viel vor 573/74, entspricht ganz exakt die Tatsache, daß die Kopten wohl die Bilderwand, aber nicht die *εἴσοδοι* haben. Etwa eine Generation muß zwischen den beiden Institutionen liegen. Auch dann noch bleiben sie sich zeitlich so nahe, daß der innere Zusammenhang zwischen ihnen sichtbar ist.

Erst jetzt kann die Frage aufgeworfen werden, wie man denn in der griechischen Kirche dazu kam, den Kultus gerade mit diesen Formen zu bereichern. Es muß nachdrücklich be-

tont werden, daß hier noch ein erst zu lösendes Problem vorliegt. Es genügt nicht, wenn man auf das Allgemeine verweist, daß der christliche Gottesdienst im Orient mehr und mehr den Charakter einer Mysterienfeier annahm. Dem daraus sich ergebenden Interesse war ja schon gedient, wenn man das Allerheiligste durch Vorhänge verdeckte. Warum ist man bei diesem Modus nicht stehen geblieben? Erinnert man demgegenüber mit Recht daran, daß seit Dionysius Areopagita das Bedürfnis nach einer noch dichteren Verhüllung des Mysteriums sich regte, so bleibt doch immer noch die Frage, wie man dann gerade auf die „Bilderwand“ verfiel. Selbstverständlich ist es doch nicht, daß dem Wunsch sich gleich diese so fertig aussehende Konstruktion zur Verfügung stellte. Hier muß ein bestimmtes Vorbild eingewirkt haben, etwas aufgenommen worden sein, was vorher schon da war.

Und es ist auch nicht schwer, das Vorbild zu entdecken. Man vergegenwärtige sich noch einmal die Anlage in der Hagia Sophia: die Reihe der zwölf Säulen, die Interkolumnien ausgefüllt durch Tafeln, die so hergestellte Wand durchbrochen durch drei Türen, die Mitteltür höher als die Seitentüren — ich denke, bei den Lesern dieser Zeitschrift wird dieses Bild sofort ein anderes in Erinnerung rufen: die „Bilderwand“ ist das Proskenion des antiken Theaters.

Die Analogie zwischen den beiden Konstruktionen geht bis ins einzelne. Wie im griechischen Theater (vgl. Dörpfeld und Reisch, Das griechische Theater. Athen 1896) seit der Errichtung eines steinernen Proskenions die Wand durch Säulen und zwischeneingestellte Tafeln gebildet war, so treffen wir es auch in der Hagia Sophia. Auch die Zahl der zwölf Säulen, die wir im Bau Justinians finden, scheint nicht zufällig zu sein. Denn genau dieselbe Zahl hat Dörpfeld (S. 385) an den Proskenien vieler Theater konstatiert und ist geneigt, sie für charakteristisch zu halten. Die drei Türen, denen eine Dreiteilung des Innenraums entspricht, sind beidemal in der-

selben Weise eingesetzt.[1] — Vielleicht erstreckt sich die Parallele noch weiter: die solea in der Hagia Sophia hat ihr Gegenstück in dem Raum zwischen dem Proskenion und der Thymele, der Ambo steht — ich kann das hier nicht näher beweisen; meine Auffassung stützt sich hauptsächlich auf die Angaben des Zeremonienbuchs — etwa an der Stelle, wo die alte Thymele sich befand, und auch die Lage der kaiserlichen Loge deckt sich in beiden Fällen. Ich will auf diese Kleinigkeiten kein großes Gewicht legen: die Übereinstimmung in den entscheidenden Zügen scheint mir evident.

Es ist noch eine besonders willkommene Bestätigung der aufgestellten Hypothese, daß mittelst dieser Analogie sofort auch der zweite Knoten sich löst. An und für sich ist es ja nicht selbstverständlich, daß man nach der Einführung der festen Wand gleich auch eine liturgische Zeremonie fand, die den allzu strengen Abschluß wieder milderte und die Gemeinde mit der am Altar vollzogenen Handlung direkt in Kontakt setzte. Aber dasselbe Vorbild hat auch bei diesem Problem gewirkt. Der „Einzug“ im christlichen Gottesdienst hat gleichfalls seine Parallele im antiken Drama. Wie dort der Aufzug des Chores die Szenen schied, so markieren in der griechischen Liturgie die *εἴσοδοι* die Akte des heiligen Dramas. Auch der Name *εἴσοδος* ist wohl von dorther entlehnt. *Εἴσοδος* scheint zwar nicht die gewöhnliche Bezeichnung für den Einzug des Chores gewesen zu sein — es wäre begreiflich, wenn man den eigentlichen t. t. vermieden hätte; doch ist auch möglich, daß der Sprachgebrauch wechselte, vgl. die unten angeführte Stelle —; jedenfalls war es ein geläufiger Ausdruck für die Sache.[2] Ich

[1] Daß der Typus hier wie dort nicht starr ist, daß die Zahl der Säulen (und der Türen) sich auch nach den Verhältnissen richtete, braucht wohl nicht besonders hervorgehoben zu werden.

[2] Ich darf vielleicht diese Gelegenheit benützen, um die Philologen auf eine Stelle hinzuweisen, die mir für das Fortleben der alten Tragödie beachtenswert erscheint. In den Akten des heiligen Demetrius wird (M. 116, 1206 ff.) ein Traum erzählt, den der Bischof von Thessalonich

unterlasse es, die Vergleichung noch weiter durchzuführen. Die Übereinstimmung in der Hauptsache scheint mir auch hier handgreiflich.

Es ist ein alter Vorwurf der Abendländer gegen die Orientalen, daß ihr Gottesdienst „theatralisch“ sei. Ist der gelieferte Nachweis richtig, so trifft diese Kritik im eigentlichsten Sinne zu.

---

während des Avareneinfalls im Jahre 597 hatte. Der Bischof sieht sich ins Theater versetzt. Er fragt sich erstaunt, wie er an den für ihn unschicklichen Ort komme, und will das Theater verlassen. Da betritt ein Tragöde die Bühne (*ὁρᾷ τραγῳδὸν εἰσερχόμενον ἐπὶ τὸ καλούμενον τοῦ θεάτρου λόγιον*) und fordert ihn auf zu bleiben, um seinen Spruch anzuhören (*μεῖνον, ὅτι σὲ καὶ τὴν θυγατέρα σου ἔχω τραγῳδῆσαι*). Es gelingt dem Bischof zu verhindern, daß der Tragöde mit seiner Klage anhebt. — Der Traum, der natürlich auf das der Stadt drohende Unheil hinweisen soll, scheint mir psychologisch nicht erklärbar, wenn der Bischof (resp. der Verfasser der Akten) die Tragödie nur aus der literarischen Überlieferung kannte. Ich bin geneigt, daraus zwar nicht zu folgern, daß zur Zeit des Verfassers der Akten noch Tragödien aufgeführt wurden, wohl aber, daß noch tragische Schauspieler, Rezitatoren, wenn auch vereinzelt, auftraten. Doch mögen darüber die Sachkenner urteilen.

Leichenbestattung in Unteritalien

Von **H. Braus** in Heidelberg

Zu Beginn des Jahres brachte eine der gelesensten Zeitungen Neapels, der Mattino (14./15 I. 05), einen lebhaften Appell an die städtische Verwaltung, welcher eine Erneuerung der „Polizia mortuaria" verlangte, da augenblicklich die übliche Bestattung allen Regeln der Kultur und öffentlichen Hygiene Hohn spreche. „Denn — das, was hier gesagt wird, erscheint unglaublich, bemerkt der Artikelschreiber — hier exhumiert man die Leichen schon nach kaum neun bis achtzehn Monaten (je nach dem Alter des betreffenden Individuums), während das Gesetz verordnet, daß der Bestattungsturnus zehn Jahre betrage." Was liegt näher für den Uneingeweihten als die Vermutung, die große Stadt mit ihren 17000 Beerdigungen pro Jahr (Mattino 2. III. 05) dulde wegen Platzmangel auf den Kirchhöfen eine so grauenvolle Umackerung dieser Stätten. Sind doch gewiß noch vor wenigen Jahrzehnten die Zustände der Bestattung von Leichen Unbemittelter gerade in Neapel sehr üble gewesen, wie allgemein erzählt wird. Und doch liegt der Tatsache, daß die Leichen nur kurze Zeit in der Erde verbleiben — nicht nur in Neapel, sondern allgemein in beiden Sizilien — ein Volksbrauch, ein Herzensbedürfnis aller, auch der bemittelten Stände, zugrunde. Da ich mich durch eigenen Augenschein von manchem unterrichten konnte, was bei der Bestattung nicht öffentlich ist und deshalb den meisten Reisenden nicht zu Gesicht kommt, ist es vielleicht für die Kenntnis der Beerdigungsgebräuche von Nutzen, wenn ich das schildere, was ich sah und sonst sicher in Erfahrung brachte.

In manchen kleinen Städten und Städtchen Siziliens nimmt der Camposanto einen ganz beträchtlichen Flächenraum ein, selbst dort, wo eine Neuanlage besteht und deshalb auf die Entvölkerung der Orte durch Auswanderung Rücksicht genommen sein könnte. In Milazzo z. B., an der Nordküste der Insel, dessen enormer Weinexport nach Frankreich durch die Gesundung der Reben an der Loire schnell zurückging, so daß besonders viele brotlos wurden, nach Amerika zogen und ihre Häuser in der Stadt dem Verfall überließen, erstreckt sich der Friedhof hoch über dem Meere in herrlichster Lage weit über die Hügel hin. Er ist 1887 angelegt, ein Stolz der Bewohner:

La Pietà dei Milazzesi
Volle consacrato ai suoi morti
Questo poggio incantevole
Perche la loro memoria
In tanta fecondità di natura
Rifiorisse amorosamente nel cuore
Delle piu lontane generazioni.

Auch auf diesem Camposanto wird unter Umständen schon nach einigen Monaten exhumiert. Questa soglia divide due mondi, la pietà li congiunge. Pietätlosigkeit und Platzmangel sind es also gewiß nicht, welche hier den Bestattungsturnus diktieren. Am beredtesten sind die Begräbnisgebühren, welche die Stadt erhebt. Bleiben die Leichen in der Erde, bis der gesetzliche Turnus von zehn Jahren abgelaufen ist, so ist der Platz gratis. Wird dagegen schon nach kurzer Zeit exhumiert, so ist eine Gebühr von 125 Lire (100 Mark) zu zahlen. Ein Grab auf ewige Zeit kostet nur 60 Lire.

So bleiben denn die Leichen der Armen und Ärmsten auf diesem Camposanto fast am längsten in der Erde; denn die Zahl der gekauften Gräber (posti distinti) ist nicht groß. Gerade die Begüterten aber lassen schon nach einigen Monaten ihre Verstorbenen exhumieren. Der Platz in der Erde war auch für sie frei. Er wird alsbald von einem Neuankömmling ein-

genommen, damit die Reihe voll bleibt. Das große Geldopfer — besonders groß für den relativen Wert der Münze in den wirtschaftlich rückständigen Verhältnissen — wird gebracht, um den geliebten Leichnam so unterzubringen, daß das persönliche Verhältnis zu dem Toten den Überlebenden besser gewahrt scheint.

So ist es auch in kleinen Örtchen. Der Arme verbleibt in der Erde. Der Wohlhabende wird exhumiert. Überall sind die Taxen für die Ausgrabung recht hoch. Auf der Insel Lipari, der größten der Äolischen Inseln, werden 100 Lire gezahlt, und das ist für die meisten der armen Bevölkerung so unerschwinglich, daß außer den Armengräbern viele Posti distinti existieren, welche wie bei uns mit Grabsteinen und Marmorbüsten und Monumenten geziert sind. Denn für diese zahlt man pro Platz nur die Hälfte. Nur diejenigen, welche als ganz reich gelten, exhumieren ihre Toten.

Alle, welche italienische Friedhöfe gesehen haben, kennen die Marmorplatten, mit welchen die Mauern in mehreren Reihen übereinander bedeckt sind. Sie verschließen die Nischen (nicchi, auch cugette, dasselbe Wort wie Schiffskabinen), in welchen der exhumierte Leichnam untergebracht wird. Hier wohnt der Tote. Am Allerheiligen- und Allerseelentag ist die ganze Stadt auf dem Camposanto. Da sah ich in Neapel, daß die Besucher auf die Marmorplatte der Nische verstorbener Bekannter und Anverwandter mit Bleistift ihren Namen einschrieben. Ganze Besuchslisten waren auf Steinen von einst reich verschwägerten oder vielbefreundeten Toten zu lesen, oder viele an Ornamente und in Ritzen angeheftete Visitenkarten zeugten von der Zahl, dem Stand und gesellschaftlichen Schliff der Besucher.

Der Wunsch, daß der Tote erhalten bleiben möge in allen seinen Teilen und als k ö r p e r l i c h e s Objekt für alle Akte des pietätvollen Sinnes der Hinterbliebenen, hat die frühe Leichenausgrabung bei den Wohlhabenden in Schwung ge-

bracht, seitdem die Bestattung in der Erde aus hygienischen Gründen im modernen Italien gesetzlich durchgeführt wurde. Denn in der gewöhnlichen Erde des Camposanto (der terra frigida) verwesen die Weichteile, und selbst die Knochen werden bald mürbe und zerstört. Unterbricht man jedoch diesen Prozeß im richtigen Augenblick, so tritt unter der Einwirkung der trockenen Luft Mumifikation ein, und nur wenig vom Körper geht verloren.

Ich kenne diese Prozeduren am besten aus Neapel, wo sie sehr ausgebildet sind. Hier wird die vulkanische Tufferde (terra bruciata) benutzt, um von vornherein in der Erde schon ein Mumifizieren der Leiche einzuleiten. In Kapellen, welche sich auf dem größten Teil des unteren Friedhofes, dem Camposanto der Reichen, aneinanderdrängen — großen Häusern, welche die Wege zu Straßen einer Totenstadt gestalten und darin wohl antiken Gräberstraßen ähneln —, befinden sich zu ebener Erde kleine Grabfelder, welche regelmäßig ummauert und durch Zwischenwände in drei oder mehr, unter Umständen acht oder zwölf Einzelgräber eingeteilt sind. Die Erde in denselben ist von außerhalb des Friedhofes herbeigeschafft worden und besteht aus Rapilli, welche in großen Bänken in der ganzen Umgebung der Stadt von den früher tätigen Vulkanen abgelagert wurden. Der Camposanto des Vorortes Fuorigrotta liegt selbst auf solchem Boden und ist erhöht angebracht, damit die Feuchtigkeit abfließen kann. In den Kapellen des großen Friedhofes bleibt die vulkanische Erde, da sie unter Dach und Fach ist, stets trocken.

Wird nun eine Leiche, welche in dünnem tannenen Sarge in diesen Boden bestattet ward, nach der vom Mattino im allgemeinen richtig angegebenen Zeit (9 Monate bei Kindern, $1^1/_2$ Jahr bei Erwachsenen) ausgegraben, so ist wohl eine beträchtliche Eintrocknung, aber von Verwesung kaum etwas zu bemerken. Die Haut einer Frau von einigen 50 Jahren, welche sehr stark gewesen sein sollte und 15 Monate in dieser Erde

gelegen hatte, war im Augenblicke der Exhumierung pergamentartig, aber weich anzufühlen. Alle Gewänder, in welche die Leiche gehüllt war, fand ich gut erhalten. Nur da, wo das Gesicht, das zur Seite gewandt war, den Kissen aufgelegen hatte, waren Lippen und Wange durch die Zersetzungsprozesse zerstört. Die Haare und selbst Augen und der ganze übrige Körper waren intakt. Es soll dies der gewöhnliche Zustand der Leichen sein. Nur bei besonders fetten Personen oder nach Krankheiten, die mit starken Zersetzungsprozessen vor dem Tod einhergehen, soll der Zerfall nicht ganz aufgehalten werden können. Ich sah noch die Leiche eines an Gehirnentzündung infolge von Mittelohreiterung verstorbenen Kindes von ca. sechs Jahren, welche zehn Monate in derselben Kapelle beerdigt gewesen war und so völlig intakt war, daß die Eltern das Haar der Kleinen strählten und mit Bändern verzierten, wie wenn sie lebend sei. Der Vater zeigte mir die Photographie, damit ich sehen könne, wie gut ihnen ihr Liebling erhalten wäre.

Denn die Anverwandten, welche eine Nische in der Kapelle, deren Innenwände ebenso wie die Mauern des Friedhofes mit solchen bedeckt sind, erstehen können, betten den Toten nach der Exhumierung in einen Schrein, angetan mit einem hellen Totenhemd; unter Umständen, wie bei jenem Kind, geschmückt mit bunten Schleifen und Zieraten. Da mögen nun die Glieder unter dem Einfluß der Luft, welche durch Löcher in der marmornen Verschlußplatte frei zu- und abströmen kann, weiter trocknen und schrumpfen, da mögen schließlich die Gesichtszüge und Körperformen unkenntlich werden, es bleibt doch die Gewähr für die Anverwandten, daß der Tote g a n z geblieben ist.

Das Zusammenbleiben des Leichnams ist die Hauptsache. Denn da, wo keine Tufferde vorhanden und der Verwesungsprozeß nicht so gut aufzuhalten ist, hat man neuerdings begonnen, gar nicht mehr zu beerdigen, sondern — was in

diesem Falle gestattet zu werden pflegt — die Leichen in Zinksärge zu verlöten und dann direkt in Nischen beizusetzen. Es ist dies z. B. in Sizilien und auf den Liparischen Inseln mehr und mehr üblich geworden. In solchen Fällen wird die Nische vermauert und dann erst die Marmorplatte davor befestigt. Oder aber man begnügt sich damit, das Skelett und von den Weichteilen so viel wie möglich zu erhalten, indem man auf $^2/_3$—$1^1/_2$ Jahr beerdigt, und zwar auf möglichst trocken gelegenen Friedhöfen, bei welchen manchmal die Erde zwischen Mauern mit besonderen Abflußlöchern hoch über dem Niveau der Umgebung aufgeschüttet ist, dann die Überreste exhumiert und in Nischen mit Luftzutritt verbringt.

Je nach dem Vermögen der Hinterbliebenen wird der Raum der Nischen ausgenutzt. Es werden manchmal mehrere Leichen in einer untergebracht, denn durch die Schrumpfung ist der Platz, welcher für einen Menschen berechnet ist, auch für mehrere so präparierte Mumien ausreichend. Doch ist dies wohl eine Folge der Teuerung in der Großstadt. In der Provinz legt man kellerartige Gelasse an, von denen jedes für eine Familie bestimmt und mit zahlreichen Nischen versehen ist. Das Ganze ist von einer großen Grabplatte gedeckt und mit einer Leiter zugänglich. Immer aber hat, bei Einzelnischen oder Grüften, die Familie den Schlüssel, ohne welchen niemand die Toten stören kann.

Die Ärmeren, welche keine Nischen zahlen können, lassen gleichwohl in Neapel häufig die Leichen in der Tufferde trocknen, dann aber in Ossuarien verbringen, großen Räumen unter denselben Kapellen, welche auch die trockene Erde bergen. In Ossuarien werden so allmählich viele Leichen vereinigt, ohne daß sie einzeln mehr kenntlich wären. Es genügt da offenbar das Bewußtsein, daß die Leiche nicht durch Verwesung zerstört wurde. Auch werden Nischen, deren Zins durch Aussterben der Verwandtschaft oder im Laufe der Zeiten sonstwie nicht gezahlt wird, frei gemacht dadurch, daß man die Toten

in die Ossuarien verbringt. Die Ärmsten schließlich, welche keine Kosten für die Bestattung aufbringen können, werden in gewöhnlicher Erde begraben und in der Provinz zehn Jahre, in Neapel nur $^2/_3$—$1^1/_2$ Jahr in derselben belassen. Dann kommen die Skelette in große Ossuarien. Aber auch die Pietà, der Armenfriedhof von Neapel, hat Nischen in den Mauern, und manche von ihnen sind verschlossen, weil das Scherflein des Armen genügte, um hier die Knochen seiner Toten aufzuheben. Die meisten freilich starren mit garstigen offenen Höhlen auf dieses weite Amphitheater schnell wechselnder Gräber. Italia povera!

Die Christengräber, welche in die Stufen antiker Tempel zu Girgenti eingeschnitten sind, und die weiten unterirdischen Grabfelder Siziliens und Italiens erinnern daran, daß auch in frühen Zeiten dasselbe Bestreben wie heute herrschte, die Leichen so zu bergen, daß alle Teile möglichst zusammenblieben, und zu verhindern, daß nicht, wie bei langem Aufenthalt im Erdboden, die durch Zersetzungsprozesse gelösten Teile unauffindbar wegsickerten. Im Mittelalter und bis in die neuere Zeit hinein war es üblich, in trockenen Kellern unter den Fußböden der Kirchen zu bestatten. Dort wurden die Särge hingestellt und in vielen Fällen mumifizierten die Leichen unter dem Einfluß der trockenen Luft. Es sind heute noch solche Grüfte mit vielen Hunderten wohlerhaltener Kadaver zu sehen. In den am besten zur Mumifizierung geeigneten wurden häufig die Leichen, nachdem sie in dem betreffenden Raum ausgedörrt waren, in ihren Kleidern aufgestellt. Bekannt sind die phantastischen, Personen der verschiedensten Stände bergenden Leichenkeller der Cappucini in Palermo. In der von dem Habsburger Karl V. gebauten Feste auf Lipari, dem Kastell der Hauptstadt der Insel, sind unter dem Boden der Kathedrale in einem hellen luftigen Raum die Cannonici der Kirche seit Jahrhunderten aufgestellt, zum Teil frei an den Wänden stehend, zum Teil in ihren Särgen gebettet. Alle

waren einst wohl mumifiziert, zerfallen und vermodern aber jetzt allmählich, da schließlich Luft und Licht die Arbeit von Insekten u. dgl. nur fördern. Die Bischöfe haben besondere Grüfte, die nicht zu öffnen sind. Was hier gelang und die Absicht der Hinterbliebenen war, die Leichen möglichst zu erhalten, war nicht immer möglich, namentlich in Orten, wo der Boden tief oder sogar im Meeresniveau liegt. So hört man denn oft erzählen, daß jedesmal bei Leichenbegängnissen, wenn die Platte von der Gruft unter der Kirche weggehoben wurde, entsetzliche Gerüche den Leidtragenden entgegenströmten und tagelang das Gotteshaus füllten. Die Leichenträger mußten Masken anlegen, welche die Nasenöffnungen verschlossen, um den Sarg in den Keller hinabtragen zu können.

Die Bourbonen suchten in Neapel, als die Keller der Kirchen zur Aufnahme der Leichen nicht mehr ausreichten, dadurch abzuhelfen, daß sie eine große unterirdische Gruft außerhalb der Stadt erbauten. Sie ist jetzt noch auf dem großen Camposanto in dessen oberstem Teil erhalten. Das moderne Italien verbot dann die Aufhebung der Leichen in Kirchen völlig und machte die Erdbestattung auf Friedhöfen obligatorisch. Wie dabei die alten Sitten doch wieder auftauchten, indem die alle Zersetzung begünstigende Wirkung der Erde durch frühe Ausgrabung aufgehoben oder sogar eine Mumifikationsmethode durch vulkanischen Tuff gefunden oder schließlich durch Anwendung von Zinksärgen doch wieder die Erdbestattung vermieden wurde, haben wir oben gesehen.

Welche enorme Wichtigkeit die Art der Bestattung in den Anschauungen und im Leben des unteritalischen Volkes hat, das beweisen die sozialen Einrichtungen, welche auch dem wenig Bemittelten erlauben, zu Lebzeiten sich eine entsprechende Behandlung seiner Leiche und derjenigen seiner nächsten Angehörigen zu sichern. Ich meine die Confraternità, die Brüderschaft, welche zumal in Neapel noch heute eine große Bedeutung hat und welcher außer den ganz Armen die meisten

Bürger, auch viele Reiche angehören. Fast jede der Kapellen auf dem Camposanto von Neapel, deren Einrichtung oben Erwähnung fand, gehört einer Confraternità an, deren Mitglieder hier bestattet werden. Die eigentümlichen Umzüge beim Tode eines fratello (daher auch Fratellanza für die Institution als Ganzes), bei welchen die übrigen fratelli vermummt sind und den Prunksarg tragen, hat man oft Gelegenheit in den Straßen Neapels und auch sonst in italischen Städten zu sehen. Die meisten dieser Brüderschaften sind sehr alt. Es liegen mir die Statuten und Dokumente der Venerabile Congregazione sotto il titolo di Maria S. S. Assunta in Cielo vor. Sie bestand ursprünglich nur aus Fischern und deren Angehörigen, bis durch das Anwachsen Neapels zur Großstadt immer mehr das Fischerelement aus der inneren Stadt verdrängt wurde oder so verarmte, daß die Kongregation einzugehen drohte. Deshalb wurden unter Murat 1813 die Statuten geändert, so daß auch Angehörige anderer Gewerbe Aufnahme finden konnten, weil quelli del ceto di terra lucrano piu di quelli di mare. Gegründet in dem inzwischen aufgehobenen Kloster S. Maria in Portico di Chiaja und schon 1666 erwähnt, weil damals Alexander VII. einen Ablaßbrief der Kongregation gab, wahrscheinlich aber schon 50 Jahre oder noch länger vorher bestehend, ist sie später in die kleine Kirche Della Vittoria an der Villa nazionale übergesiedelt, welche sie jetzt noch für Kultuszwecke in Ordnung zu halten hat und welche ihr als Versammlungsort und zu Messen dient.

Der wesentliche Vorteil, welchen die fratelli dieser Laienkongregation durch ihre Beiträge sich und ihren Angehörigen erwerben, ist zweifellos in den Augen dieser Leute das Begräbnis und die Unterbringung der Toten in der Kapelle der Confraternità. Zu den Benefizien gehörte zwar ursprünglich auch unentgeltliche Behandlung durch den Arzt der Kongregation, Unterstützung bei Krankheiten durch Geld und persönliche Pflege; damit war eine ziemlich komplizierte Gliederung

der Fratellanza in eine banca mit verschiedenen Ämtern und in gewöhnliche fratelli verbunden. Heute bestehen wesentlich nur noch die Vorschriften über die Beerdigung, und zwar beziehen sich dieselben einmal auf die Art des Umzuges, welchen die Confraternità mit dem Prunksarg (in welchem oft der Tote gar nicht vorhanden ist, weil der Friedhof so weit außerhalb liegt, daß man sich mit einem Umzug durch die Straßen des betreffenden Stadtteiles begnügt) auszuführen hat, über besondere Klageweiber (piangenti), Palmen, Wachskerzen und die zu haltenden Messen, ferner aber auf die Bestattung selbst. Ursprünglich fand dieselbe in der Fossa der Kongregation, d. h. im Keller der Kirche statt, jetzt in der besonderen Kapelle auf dem Camposanto in der geschilderten Weise. Dabei geben alle Strafvorschriften, welche die Rechte einschränken, oder die den Novizen, Frauen und entfernteren Angehörigen anstehenden minderen Rechte oder schließlich die den im Krankenhaus oder auf Reisen Verstorbenen gewidmeten Vorschriften, deren Rechte auch geschmälert sind, immer noch den Genuß des Anrechtes auf die Fossa d. h. die Kapelle, auch wenn alle anderen Rechte verloren sind. Hier tritt der eigentlichste Charakter der Fratellanza klar zutage. Auch geben die Leute im Gespräch die Bewahrung der Leiche vor Verwesung in der Erde als Beweggrund ihres Beitritts zu derselben an.

Wie stark die Beweggründe sind, geht aus dem Geldopfer hervor, welches diese Form der Bestattung erfordert, und welches die Kongregation ihren Mitgliedern erleichtert, indem sie monatliche Beiträge erhebt und dann aus dem Gesamtvermögen die meisten Unkosten bestreitet. Es ist also eine ganz alte Form von Versicherungsgesellschaft, welche die Confraternità vorstellt. Der Beitrag ist z. B. für die durchschnittlich wenig bemittelten Mitglieder der Congregazione di S. Maria in Cielo sehr hoch. Er beträgt 1.10 Lire pro Monat (früher 12 grana) und wird vom 19. Jahr bis zum Tode gezahlt. Erfolgt der Eintritt später, so muß eine dem Alter entsprechende Ein-

trittsabgabe entrichtet werden. 600 bis 700 Franken und mehr zahlen diese Leute, deren Verdienst kärglich ist und oft für die meist große Familie knapp ausreicht, für sich und die Angehörigen aus Pietät für die Toten. Dazu kommt noch der Betrag für die Nische und deren Ausstattung, welcher über 200 Lire betragen soll. Bei anderen Kongregationen sind die Beiträge viel höher, 5 Lire monatlich und mehr. Das Benefiz genießen außer dem Familienvater selbst dessen Frau, die Kinder (Mädchen bis zur Verheiratung und Söhne bis zum 18. Jahr), die angenommenen Kinder (figli di Dio) und die Mutter des Mannes, falls sie als Witwe stirbt.

Der moderne Staat, welcher die Beerdigung aus hygienischen Gründen obligatorisch gemacht hat, konnte bisher die Gebräuche der Bestattung wohl umformen, aber ihnen ihren eigentlichen Charakter nicht nehmen. Soweit die erheblichen Kosten vom einzelnen direkt oder durch den Beitritt zur Confraternità bestritten werden können, wird Sorge getragen, daß die Verwesung und Auflösung der Leiche in der Erde nicht eintreten kann, sondern daß eine möglichst vollständige Konservierung durch Beerdigung in geeigneter Erde und frühe Exhumierung oder durch letztere allein erzielt wird. Die Bestattung im Zinksarg ist ein Notbehelf an Orten, wo die Erde zu schnell eine Zersetzung herbeiführen würde. In der Einrichtung der Posti distinti, der gekauften Grabplätze, in welchen die Leiche ewig verbleibt, ist jedoch die moderne Beerdigung, wie sie bei uns üblich ist, eingedrungen und wegen der an vielen Orten geringeren Kosten im Vordringen begriffen. Daß in großen Städten wie Neapel auch die Leichen der Ärmsten schon nach kurzer Zeit dem Grabe entrissen und in Ossuarien vereinigt werden, ist wohl nichts anderes als eine Folge des Platzmangels. Es fehlt aber in den Augen des Volkes, dessen wohlhabende Klassen aus Pietät früh exhumieren, diesem Vorgang die Vorstellung des Grausigen, welche er für uns hat. Ob mit Recht?

Unsere Kultur versucht an die Stelle der Beerdigung die Leichenverbrennung zu setzen. Wie die Guillotine die Hinrichtung maschinell gemacht hat, so gibt der Siemenssche Ofen der Bestattung das Gepräge unserer technisch hochentwickelten Zeit. Zum mindesten sollten diejenigen, welche in der partiellen Vernichtung des menschlichen Körpers durch das Feuer und der üblichen Sammlung und Zerkleinerung der Reste durch das Personal der Feuerungsanlage eine besonders pietätvolle Art der Bestattung erblicken, die Gefühle des Italieners verstehen, welcher in seiner Weise die ihm teuren Reste den desorganisierenden Einflüssen der Erde zu entziehen und sie durch künstliche Mittel als körperliches Objekt in Nischen zu bewahren sucht. Wir alle fürchten die Erde und machen uns schreckliche Vorstellungen über die Art der Zersetzung des Organischen in ihr, welche das Volk in seiner Art personifiziert. Nicht jeder hat den grimmigen Humor Luthers, der kurz vor seinem Tode schrieb: „Wenn ich wieder heimkomme nach Wittenberg, will ich mich in den Sarg legen und den Maden einen feisten Doktor zu essen geben.“

Erklärung der Abbildung auf Taf. III, oben

Teil des Camposanto in Milazzo

Auf der oberen Terrasse befinden sich mehrere Leichenkapellen von Bruderschaften und Privaten. Der Raum zwischen ihnen ist von unterirdischen Gelassen eingenommen, welche zu ebener Erde mit großen Steinplatten bedeckt sind.

Die Futtermauer der Terrassen und die Schranken, welche von ihr aus in die nächst tiefere Terrasse vorspringen (eine der letzteren ist im Vordergrund des Bildes in der Nähe zu sehen), sind vollständig überdeckt mit Grabnischen (nicchi). Einige im Vordergrund sind noch leer. Die am meisten links in der unteren Reihe der Mauer befindliche enthält einen Zinksarg. Sie ist mit Ziegelsteinen frisch zugemauert. Die noch unbehauene Marmorplatte für den definitiven Abschluß steht am Boden in der Mitte der Mauer. Die vier Nischen rechts und alle in der Futtermauer tragen Marmorplatten, welche den Ziegelabschluß verdecken.

Die Gebüsche (Rosenhecken) hinter der Schranke im Vordergrund umfriedigen große Felder, welche also die untere Terrasse bedecken (auf den im Bilde nicht sichtbaren, nach rechts folgenden tieferen Terrasseu finden sich noch mehr solcher Felder). In ihnen liegen in Reihen die Gratisgräber (Wechselgräber). Man sieht im Hintergrund des Bildes einige Monumente: Posti distinti (Dauergräber).

Orthia[1]

Von **Anton Thomsen** in Kopenhagen

Die bekannte Artemis Orthia in Sparta hieß ursprünglich nur Orthia, wie wir es bei Alkman und in einigen Inschriften finden, und dies ist also noch eine Bestätigung der genialen Theorie, die Hermann Usener in „Götternamen“ aufgestellt hat. Über ihren Kultus kennen wir folgendes: bei Alkman (Fr. 23, 61 Bergk[4]) bringen die Chorjungfrauen der Orthia ein *ΦΑΡΟΣ* dar; dies Wort haben einige als *φᾶρος*, Gewand, gedeutet und mit den Kleidern der verstorbenen Wöchnerinnen, die der Iphigeneia geweiht wurden, zusammengestellt; die Deutung wäre gestützt durch die vermutete Verwandtschaft Orthias mit Iphigeneia, welche aber nur ein Hirngespinst von Pausanias, d. h. der rationalisierenden Mythenforschung ist.[2] Mir gefällt besser die Interpretation Sosiphanes' im Scholion,

---

[1] Als ich 1902 eine Untersuchung *Orthia* in *Studien zur Sprach- und Altertumsforschung* der philologisch-historischen Gesellschaft zu Kopenhagen herausgab, war mein Hauptzweck, die traditionelle Erklärung der *διαμαστίγωσις* als Ablösung eines früheren Menschenopfers zu widerlegen, indem ich teils die Unzulänglichkeit dieser Erklärung zu erweisen, teils einer neuen Deutung den Weg zu eröffnen suchte. Erst nachdem diese Abhandlung schon lange gedruckt war, bin ich darauf aufmerksam geworden, daß eine der meinigen sehr ähnliche Erklärung von J. G. Frazer in seinem Pausanias-Kommentar (1898) schon aufgestellt ist. Da seine Deutung in Deutschland bisher gar nicht berücksichtigt worden ist, auch in der Pausaniasausgabe Hitzigs und Blümners nicht, die doch in der Vorrede des zweiten Halbbandes (1899) des Kommentars Frazers Erwähnung tun und auch an mehreren Stellen Frazer anführen, noch in dem späteren Artikel *Orthia* in Roschers *Lexikon* (von Höfer), ist es mir sehr darum zu tun, auf sie aufmerksam zu machen.

[2] Ganz irrig Ramsay *Journ. Hellen. Stud.* III (1882) S. 55, dem Frazer zu Pausan. II, 7, 6 folgt.

der es als φάρος, Pflug, versteht[1], welche auch von den Sicheln gestützt wird, die der Siegespreis ihres Agon waren und von den siegenden Knaben ihr geweiht wurden.[2] Sie wurde also durch Jungfrauenchöre und Agone gefeiert und zudem mit einer Pompe von Lydern[3], die nach Diels[4] mit den gepeitschten Epheben identisch waren. Diese διαμαστίγωσις ist ja der bekannteste Zug des Kultus. Die Quellen fließen nur spärlich[5]; Hauptstelle ist Pausanias III, 16, auf die ich später zurückkommen werde, die anderen Berichte sind kürzer als der des Pausanias und von der Deutung des betreffenden Verfassers beeinflußt; fest steht, daß die Epheben[6] jedes Jahr vor dem Altar der Orthia gepeitscht wurden.

Die von den Alten aufgestellten Deutungen sind folgende: entweder wird darauf Gewicht gelegt, daß der Göttin Blut geopfert wurde und die Epheben gegeißelt wurden, um den Altar mit Blut zu benetzen (Pausan. III, 16, 10, Philostrat. vita Apoll. VI, 20), oder dies wird vom früheren Menschenopfer abgeleitet (Pausanias, Suidas v. Lykurgos, Hygin. 261). Plutarch, Aristides 17, läßt die Sitte eine Nachahmung einer Episode in der Schlacht bei Platää sein; sie ist aber selbstverständlich viel älter, und diese Geschichte kann den Ursprung durchaus nicht erklären. Die Deutung, die wir am meisten finden ([Plut.] Inst. Lac. S. 239C; Lukian, Anacharsis 38—39, weniger klar Cic. Tusc. II, 20, Tertull. ad martyr. IV[7]), sieht in der Kultussitte einen Wettkampf und eine Prüfung der Abhärtung,

[1] So auch Bergk und Diels *Hermes* XXXI, 359.

[2] Vgl. Th. Preger *Musische Knabenwettkämpfe in Sparta, Athen. Mitt.* 1897, S. 334f.

[3] Plutarch *Theseus* 31, *Aristides* 17. [4] *Hermes* XXXI, 361.

[5] Am vollständigsten gesammelt bei C. Trieber *Quaestiones Laconicae* (Göttingen 1866).

[6] Die Epheben nennen die meisten Quellen, nur [Plutarch] *Inst. Lac.*, S. 239C und Cicero *Tusc.* II, 14 Knaben, was gewiß ungenau ist; so Schneider; irrig Haase zu Xen. *Rep. Lac.* II, 9.

[7] Die heillos korrupte Stelle Xen. *Rep. Lac.* II, 9 gehört wohl hierher. Vgl. S. 405.

kurz ein Examen der jungen Menschen, die ins Leben treten sollten. Es ist einleuchtend, daß dieses pädagogische Motiv nicht das ursprüngliche war; es ist eine rationalistisch-moralische Erläuterung derart, wie wir sie immer wieder treffen, wo der alte Kultus seinen ursprünglichen Sinn eingebüßt hat und man im Begriffe steht, die eigentliche Religion zu verlassen, um auf eigener Hand sich hinauszuwagen. Obwohl aber dieses Motiv als das ursprüngliche nicht gelten kann, ist doch später gewiß eine Motivverschiebung eingetreten, und ein Nebenphänomen ist zum entscheidenden Hauptmoment gemacht worden; und darauf deutet wohl die Verbreitung dieser Erklärung; von besonderem Interesse ist hier Philostratos, nach welchem die διαμαστίγωσις eine Ehre wäre, die der skythischen Artemis dem Orakel gemäß erzeigt würde; und auf den Einwand, daß es nicht weise Ratgeber wären, läßt er Apollonios entgegnen: „Nicht zum Peitschen, sondern den Altar mit Menschenblut zu benetzen, rieten sie ihnen — —; die Klugheit der Lakedämonier hat aber, was bei diesem Opfer unvermeidlich war, es zu einem Wettkampf des Aushaltens gemacht, wobei niemand stirbt und die Göttin doch das Opfer ihres Blutes erhält.“ Also die Prüfung der Abhärtung ist später und menschlicher Erfindung entsprungen, das blutige Opfer ist das ursprüngliche und von den Göttern gestiftet. Dieselbe Auffassung tritt bei Suidas und Pausanias hervor; Suidas sagt, daß Lykurg das Peitschen aller Epheben zum Ersatze des früheren Opfers eines derselben eingeführt habe.

Es wäre dann wahrscheinlich dieses festzustellen: der Kultus der Orthia stammt von ursprünglichen blutigen Menschenopfern her; die Vorstellung, daß die Göttin Blut forderte, hat sich als die entscheidende erhalten; im Laufe der Zeit aber sind die Menschenopfer Geißelungen geworden, durch welche der Altar mit Blut benetzt wurde, ohne daß der Kultus unter normalen Bedingungen den Tod herbeizuführen brauchte, wenn es auch dann und wann (Plutarch, Lukian) geschah; dies

wird aber ausdrücklich als Ausnahme bezeichnet, die der Wetteifer der Epheben verschuldete, also nachdem die ethische Seite des Kultus hervorgetreten war. Dieser Auffassung der spätantiken Schriftsteller schließen sich, soviel mir bekannt ist, alle Forscher[1] der Neuzeit an ohne besondere Abweichungen, nur Frazer bildet eine Ausnahme. Es ist hier zunächst die Aufgabe, zu zeigen, daß diese Erklärung unmöglich ist oder jedenfalls mit solchen Schwierigkeiten verbunden, daß sie sich kaum behaupten läßt.

Um diese Anstöße zu verstehen, muß man die griechischen Menschenopfer ins Auge fassen. Sie sind Ausnahmen; zwar in außerordentlichen Fällen mußte es dem religiösen Bewußtsein naheliegen, nach außerordentlichen Maßregeln zu greifen, und dann sucht man wieder nach alten kräftigen Mitteln, denn in allen Religionen ist das alte immer das stärkste. Periodische Menschenopfer sind aber sehr selten; mit solchen muß man die Kultussitte der Orthia zusammenstellen, denn wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß diese alte Sitte den sehr seltenen Weg vom gelegentlichen zum periodischen Opfer durchgemacht hätte; die ungereimten Veranlassungen, die Plutarch (Arist. 17) und Pausanias (Orakel!) anführen, können wir ruhig unbeachtet lassen. Bei den meisten periodischen Menschenopfern (Lykaios, Kronos auf Rhodos, Thargelien usw.) wurden nur Verbrecher geopfert, was schon Ersatz ist[2]; aber der gewöhnliche Ersatz ist irgendein Tier, das dann oft, um den Übergang leichter zu machen, als Mensch angekleidet oder behandelt wird (Buphonia, das Kalb auf Tenedos); oder es wird

[1] Z. B. K. O. Müller, Welcker, Schneider zu Xenophon, Preller, Schoemann, Bernays (*Theophrast über Frömmigkeit*), Ernst Curtius, Stengel, Wide; in Roschers *Lexikon* s. *Artemis* (Schreiber), *Iphigeneia* (Stoll), *Orthia* (Höfer).

[2] Cäsar B. G. VI, 20: supplicia eorum qui in furto aut latrocinio aut aliqua nota sunt comprehensi, gratiora diis immortalibus esse arbitrantur, sed cum eius generis copia deficit etiam ad innocentium supplicia descendunt. Hier ist das Verhältnis auf den Kopf gestellt.

bei der Zeremonie dem Opfer ein Ausweg offen gehalten, der kaum ursprünglich ist, so daß das Menschenopfer nur durch einen Unglücksfall oder unter besonderen Umständen stattfindet (Agrionia zu Orchomenos, Leukas), oder der Mensch wird durch eine menschenähnliche Puppe ersetzt (Argeia in Rom, auch in europäischer Bauernsitte). Der Ersatz ist also immer etwas geringeren Wertes, statt mehrerer Menschen nur wenige, statt ehrlicher Menschen Verbrecher, statt Menschen Tiere, ja man begnügt sich sogar mit Puppen und leeren Zeremonien. Die entgegengesetzte Entwickelung sieht man nie bei periodischen Opfern, wohl aber bei gelegentlichen.

Zu dieser Entwickelung aber bildet scheinbar der Kultus der Orthia einen merkwürdigen Gegensatz. Der Ersatz hat nur einen Sinn, wenn das Peitschen der Epheben das Opfer derselben ablöste, die Sitte wäre dann gemildert worden, wenn auch die Göttin dann und wann ernstliche Opfer forderte. Diese Auffassung ist aber a priori sinnlos, denn kein Volk ist so dumm gewesen und kein Volk hätte viele Jahre existieren können, wenn es den Göttern das Beste, die jungen Männer, des Staates zukünftigen Schutz, hingegeben hätte. Hier liegt das entscheidende Argument gegen die Theorie des Menschenopfers. Es ließe sich aber dagegen einwenden, daß der Ersatz nicht notwendigerweise auf ein solches Opfer zurückzugehen brauchte, es wäre denkbar, daß ein einzelner Mensch jedes Jahr geopfert und dann das Peitschen aller Epheben als Ersatz eingeführt worden wäre, wie auch Pausanias und Suidas ausdrücklich sagen. Dies ist aber unwahrscheinlich, denn bei dergleichen Ablösungen gibt es immer ein Zwischenglied; das religiöse Bewußtsein wird schwerlich den Sprung vom einzelnen Manne oder vom einzelnen Epheben zum feierlichen Durchpeitschen aller Epheben tun. Schon bei dem Übergang vom Menschen zum Tier gibt es Schwierigkeiten, die im Alten Testamente Jahve persönlich bei der Opferung Isaaks beseitigen mußte, und doch galt der Unterschied zwischen

Menschen und Tieren dem primitiven Menschen viel weniger als uns. Das Opfer des einzelnen aber und das Peitschen aller sind ganz inkommensurable Dinge; es läge am nächsten, nach Tieren sich umzusehen; die Einwendung des Thespesion bei Philostratos: dieses wäre eine seltsame Behandlungsweise von freien Griechen, ist sehr berechtigt und wird in der Religionsgeschichte durch Hinweisung auf pädagogische Motive nicht entkräftet.

Hiermit ist aber die Sache nicht erledigt; das Zwischenglied wäre ja im Blute vorhanden; die Göttin fordere Blut, und anstatt daß einer all das seinige gäbe, müßten alle Epheben ihren Beitrag leisten. Auch mit diesem Zwischenglied, das Pausanias und Philostratos so stark hervorheben, steht die Opferablösung als etwas Besonderes da; das Ganze könnte viel leichter und dem religiösen Bewußtsein ansprechender erreicht werden als durch diese tagelange Geißelung; der Sprung zwischen dem ursprünglichen Opfer und der Ablösung ist ungeachtet des Blutes zu groß. Daß das Blut an und für sich ein vorzügliches Zwischenglied sein konnte, steht fest; Euripides, Iph. Taur. 1459, — *τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν' ἐπισχέτω ξίφος — δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ' ἐξανιέτω — ὅσιας ἕκατι, θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔχῃ.* Dies ist ein deutliches Beispiel der Ablösung durch das Blut; der Weg aber, der von dem einen zu den vielen führt, bleibt noch unerklärt, wozu noch eine wichtige Erwägung kommt: warum dieser ungeheure Umweg? warum das Peitschen? Durch einen Schnitt in die Haut konnte ja der Altar ebensogut mit Blut benetzt werden, warum dann diese beschwerliche Zeremonie, die ja doch den Delinquenten nicht gerade angenehm sein konnte? Die pädagogisch-rationalistische Erklärung ist selbstverständlich eine spätere, und niemand wird behaupten, daß dadurch das Zwischenglied gefunden wäre. Dann steht aber der Übergang von einem Manne zu allen den jungen und der vom Blutopfer zum Peitschen als psychologisch ganz unerklärlich und ohne Seitenstück in der Religionsgeschichte da.

Es stellt sich nun die Frage ein, ob wir sonst im griechischen Kultus Geißelungen dieser Art antreffen.[1] Schon Pausanias (VIII, 23, 1) hat folgende Parallele herangezogen: *Θεῶν δὲ ἱερὰ αὐτόθι (ἐν Ἀλέᾳ) — καὶ Διονύσου ναὸς καὶ ἄγαλμα. τούτῳ παρὰ ἔτος Σκιέρεια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.* Diese als ursprüngliches Menschenopfer zu fassen, scheitert an demselben Einwand wie bei der Orthia; daß mehrmals einzelne Menschen dem Dionysos geopfert wurden, kann ja nicht eine allgemeine Stäupung erklären. Bei Dionysos konnte man sie aber auch als Sakrament betrachten, den anderen sakramentalen Formen des Dionysosdienstes ähnlich. Während das Opfer den Weg vom Menschen zum Gott bezeichnet, haben wir im Sakrament den Weg vom Gott zum Menschen, und sein Kern ist die unmittelbare Übertragung der göttlichen Kraft. Im Dionysoskultus finden wir öfter, wie Rohde[2] gezeigt hat, diese Übertragung durch das Blut, ähnlicherweise wie im alten arabischen Kamelopfer[3] und bei der Hostie. Geht es auch später in Symbolik über, die ursprüngliche Idee bleibt doch immer dieselbe: der Wunsch, den Gott in sich aufzunehmen und seiner Kraft durch direkte körperliche Übertragung teilhaft zu werden. Robertson Smith hat auch im Kultus der Orthia den sakramentalen Charakter angedeutet[4], er hebt hervor, daß der Bund des Menschen mit Gott durch das Blut geknüpft wird. Der Begriff des Sakraments muß dann ausgedehnt werden, um überhaupt die unmittelbare

---

[1] Auf Hesych vv. *Γυμνοπαιδία, Δηλιακὸς νόμος, Μόροττον, τυπαί, τυπῶντες* und Pausan. VIII, 15, 3 (vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* S. 121) verweise ich nur, weil diese Stellen teils zu fragmentarisch, teils zu unsicher sind. [2] *Psyche*[2] II S. 14f.

[3] Robertson Smith *Die Religion der Semiten* (1899) S. 262 (englisch p. 338).

[4] a. a. O. S. 247 (englisch p. 322). Vgl. Farnell *Cults of the greek states* (1896) II, 439.

Menschen und Tieren dem primitiven Menschen viel weniger als uns. Das Opfer des einzelnen aber und das Peitschen aller sind ganz inkommensurable Dinge; es läge am nächsten, nach Tieren sich umzusehen; die Einwendung des Thespesion bei Philostratos: dieses wäre eine seltsame Behandlungsweise von freien Griechen, ist sehr berechtigt und wird in der Religionsgeschichte durch Hinweisung auf pädagogische Motive nicht entkräftet.

Hiermit ist aber die Sache nicht erledigt; das Zwischenglied wäre ja im Blute vorhanden; die Göttin fordere Blut, und anstatt daß einer all das seinige gäbe, müßten alle Epheben ihren Beitrag leisten. Auch mit diesem Zwischenglied, das Pausanias und Philostratos so stark hervorheben, steht die Opferablösung als etwas Besonderes da; das Ganze könnte viel leichter und dem religiösen Bewußtsein ansprechender erreicht werden als durch diese tagelange Geißelung; der Sprung zwischen dem ursprünglichen Opfer und der Ablösung ist ungeachtet des Blutes zu groß. Daß das Blut an und für sich ein vorzügliches Zwischenglied sein konnte, steht fest; Euripides, Iph. Taur. 1459, — *τῆς σῆς σφαγῆς ἄποιν' ἐπισχέτω ξίφος — δέρῃ πρὸς ἀνδρὸς αἷμά τ' ἐξανιέτω — ὅσιας ἕκατι, θεά θ' ὅπως τιμὰς ἔχῃ.* Dies ist ein deutliches Beispiel der Ablösung durch das Blut; der Weg aber, der von dem einen zu den vielen führt, bleibt noch unerklärt, wozu noch eine wichtige Erwägung kommt: warum dieser ungeheure Umweg? warum das Peitschen? Durch einen Schnitt in die Haut konnte ja der Altar ebensogut mit Blut benetzt werden, warum dann diese beschwerliche Zeremonie, die ja doch den Delinquenten nicht gerade angenehm sein konnte? Die pädagogisch-rationalistische Erklärung ist selbstverständlich eine spätere, und niemand wird behaupten, daß dadurch das Zwischenglied gefunden wäre. Dann steht aber der Übergang von einem Manne zu allen den jungen und der vom Blutopfer zum Peitschen als psychologisch ganz unerklärlich und ohne Seitenstück in der Religionsgeschichte da.

Es stellt sich nun die Frage ein, ob wir sonst im griechischen Kultus Geißelungen dieser Art antreffen.[1] Schon Pausanias (VIII, 23, 1) hat folgende Parallele herangezogen: *Θεῶν δὲ ἱερὰ αὐτόθι (ἐν Ἀλέᾳ) — καὶ Διονύσου ναὸς καὶ ἄγαλμα. τούτῳ παρὰ ἔτος Σκιέρεια ἑορτὴν ἄγουσι, καὶ ἐν Διονύσου τῇ ἑορτῇ κατὰ μάντευμα ἐκ Δελφῶν μαστιγοῦνται γυναῖκες, καθὰ καὶ οἱ Σπαρτιατῶν ἔφηβοι παρὰ τῇ Ὀρθίᾳ.* Diese als ursprüngliches Menschenopfer zu fassen, scheitert an demselben Einwand wie bei der Orthia; daß mehrmals einzelne Menschen dem Dionysos geopfert wurden, kann ja nicht eine allgemeine Stäupung erklären. Bei Dionysos konnte man sie aber auch als Sakrament betrachten, den anderen sakramentalen Formen des Dionysosdienstes ähnlich. Während das Opfer den Weg vom Menschen zum Gott bezeichnet, haben wir im Sakrament den Weg vom Gott zum Menschen, und sein Kern ist die unmittelbare Übertragung der göttlichen Kraft. Im Dionysoskultus finden wir öfter, wie Rohde[2] gezeigt hat, diese Übertragung durch das Blut, ähnlicherweise wie im alten arabischen Kamelopfer[3] und bei der Hostie. Geht es auch später in Symbolik über, die ursprüngliche Idee bleibt doch immer dieselbe: der Wunsch, den Gott in sich aufzunehmen und seiner Kraft durch direkte körperliche Übertragung teilhaft zu werden. Robertson Smith hat auch im Kultus der Orthia den sakramentalen Charakter angedeutet[4], er hebt hervor, daß der Bund des Menschen mit Gott durch das Blut geknüpft wird. Der Begriff des Sakraments muß dann ausgedehnt werden, um überhaupt die unmittelbare

---

[1] Auf Hesych vv. *Γυμνοπαιδία*, *Δηλιακὸς νόμος*, *Μόροττον*, *τυπαί*, *τυπῶντες* und Pausan. VIII, 15, 3 (vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* S. 121) verweise ich nur, weil diese Stellen teils zu fragmentarisch, teils zu unsicher sind [2] *Psyche*[2] II S. 14 f.

[3] Robertson Smith *Die Religion der Semiten* (1899) S. 262 (englisch p. 338).

[4] a. a. O. S. 247 (englisch p. 322). Vgl. Farnell *Cults of the greek states* (1896) II, 439.

körperliche Verbindung zwischen Gott und Menschen sowohl in den Blutopfern als auch in den Haaropfern zu bezeichnen. Somit wäre die Verknüpfung der *διαμαστίγωσις* mit der Weibergeißelung in Alea abgetan, und von dieser letzteren aus durch die anderen dionysischen Blutsakramente könnte eine abgerundete Theorie aufgestellt werden. In diesen Sakramenten ist es aber gerade das Blut Gottes, das der Mensch aufnimmt, und nicht umgekehrt, und zudem steht stets das Peitschen als Mittel, Blut zu erlangen, ganz irrationell da.

Diese mystischen Sakramente gehören ja zum Orgiasmus, und man könnte, wie K. O. Müller[1], die *διαμαστίγωσις* als Ausschlag davon betrachten. Dies ist aber keine Erklärung, weil der orgiastische Kultus viele verschiedene Elemente umfaßt und der Orgiasmus als Begriff nicht zur Erklärung aller möglichen irrationellen und scheinbar widersinnigen Dinge verwendet werden kann. Vom phallischen Dienst des Dionysos und der vermuteten gleichartigen Bedeutung des Namens Orthia ausgehend, könnte man unsere Sitte in Sparta wie auch die in Alea als sexual-pathologische Erscheinungen erklären, späteren christlichen, wie den Flagellanten, der Maria Magdalena von Pazzi und der Elisabeth von Genton entsprechend; diese Erklärung muß aber entschieden zurückgewiesen werden; alte religiöse Kultussitten, wie die der Orthia, sind nicht vorübergehenden religiös-hysterischen Perversitäten entsprungen.[2]

Viel ansprechender als alle bisher genannten Deutungsversuche scheint mir der von J. G. Frazer in seinem Pausanias-Kommentar III S. 341f. aufgestellte: Before coming forward to be scourged, the lads had to go through a course of bodily training (Hesych s. v. *φούαξιρ*[3]). Although tradition averred that the scourging of the youths was instituted as a substitute

[1] *Dorier* I, 386. [2] Vgl. Mannhardt *Mythol. Forsch.* S. 147.

[3] *φούαξιρ, ἡ ἐπὶ τῆς χώρας σωμασκία τῶν μελλόντων μαστιγοῦσθαι.*

for human sacrifice[1], analogy suggests that it was simply one of those cruel ordeals which among savage tribes youths have to undergo on attaining to manhood. For example among the Bechuanas no lad may marry till he has gone through the initiatory ceremony called *boguera*. The ceremony is performed upon a number of lads together. They live for six or eight months in huts erected in a secluded spot. They are scourged frequently and mercilessly, and they "make it a point of honour to affect absolute impassibility, and the greater number display a stoicism which would have been admired at Lacedaemon, at the feasts of Diana Orthia". Blood spouts from their backs under the switches, and the marks remain deep and broad for life. In other respects the training of these young blacks resembles that of the Spartan youths. During the *boguera* they are allowed no flesh meat except what they can steal; if they are caught stealing "they are beaten unmercifully for their clumsiness, while a successful foray is regarded as deserving of all praise". They are trained to endure cold and hunger and are daily practised in the use of arms. With all this may be compared the training of the Spartan youths as described by Xenophon (Rep. Lac. 2—4) and Plutarch (Lycurgus 16 sqq.) — —. The tortures undergone at initiation by the young men of the Mandan Indians are familiar from the descriptions and sketches of Catlin: Letters and Notes etc. on the North American Indians I p. 157 sqq.[2] Probably as I have suggested elsewhere (The golden Bough II p. 233 sq.) these ordeals were originally instituted not as tests of endurance but as religious purifications. Among primitive peoples beating is certainly practised as a

[1] Frazer schreckt ja übrigens sonst nicht vor der Annahme derartiger Menschenopfer zurück; siehe z. B. seine Behandlung des Passah, *The golden Bough* II, S. 48 f.

[2] Der Kuriosität halber mache ich auf Grote *History of Greece* (New Ed. 1862) II S. 147 aufmerksam, der auch Catlin zur Vergleichung mit der spartanischen Sitte heranzieht, aber die pädagogischen Motive betont und „religious feelings" in dem Hintergrund stehen läßt.

healing and purifying ceremony, without any idea of punishing or testing the endurance of the sufferer. See The golden Bough II p. 149 sq., 187, 213—217, 233 note 3.[1]

Daß Frazers Parallele[2] uns den rechten Weg zeigt, bin ich überzeugt, aber „initiatory rites" umfassen viele ganz heterogene Sitten[3], und eine eingehendere Erklärung ist möglich, wenn man die Natur der Göttin, mit welcher der Ritus verknüpft war, schärfer ins Auge faßt. Hier müssen wir uns zu Pausanias wenden; er hat von der Herkunft des Kultbildes zwei sich widersprechende Berichte. Dem ersten nach wäre es mit dem Bild der taurischen Artemis identisch, das Iphigeneia und Orestes aus Tauris stahlen. Um diese späte Kombination zu widerlegen, brauchen wir kein Wort zu verlieren.[4] Der andere Bericht, der der Meinung Pausanias' nach — aber gegen jedes gesunde Urteil[5] — den ersten begründen sollte, sagt, daß Astrabakos und Alopekos das Bild fanden und irrsinnig wurden; dies wird ohne Zwang mit den letzten Worten, daß das Bild in einem Lygosgesträuch gefunden wurde, verbunden. Dieser ist der echte alte Kultusmythos; der Zug des Wahnsinns zeigt das Alter der Sage, Astrabakos kennen wir ja aus Herodot II, 69 als spartanischen Heros.[6] Hieraus ergibt sich: Orthia war eine alte lokale Göttin in Sparta, ihr Holzbild war mit Lygoszweigen umwunden, sie war eine Baum-

---

[1] Andrew Lang hat in *Myth, Ritual and Religion* (1899) S. 235 f. die alte Erklärung als Menschenopfer im Anschluß an K. O. Müller; in *Custom and Myth* (1901) aber bespricht er die Orthia beiläufig bei australischen Initiationsriten, ohne aber ein Wort über die frühere Besprechung zu äußern oder auf Frazer zu verweisen.

[2] Die Sitte in Alea hat Frazer auf gleiche Weise erklärt, *Kommentar* IV, 278.

[3] Über einige Riten von ganz anderer Art siehe Dieterich *Mithrasliturgie* S. 157 f.

[4] Vgl. Welcker *Griech. Götterlehre* I, 587, Robert *Archäol. Märchen* (*Philol. Unters.*) S. 144—150, und in Prellers *Griech. Myth.* S. 309.

[5] Vgl. *Pausanias* ed. Hitzig und Blümner I, S. 799.

[6] Wide *Lakon. Kulte* 279.

göttin, und daher wurde sie später von Artemis verschlungen, deren Hypostasen besonders im Peloponnes diesen Charakter tragen. Dann standen die Peitschungen der Epheben als etwas ganz Unverständliches da, und den späteren Mythologen ist die grausame Sitte wohl die Veranlassung der Verknüpfung mit der taurischen Artemis gewesen. Daß diese vermeintliche Verbindung mit der durch Menschenopfer verehrten taurischen „Artemis" vielleicht die Annahme des Blutes als Zwischenglied veranlaßt habe, darauf deutet auch hin, daß diese Erklärung nur bei Philostratos und Pausanias sich findet, und gerade nur bei diesen Autoren wird Orthia mit der taurischen Göttin verknüpft.

Der Baum der Orthia war der Lygos; im Lygosgesträuch wurde sie gefunden, und Lygoszweige umwanden ihr Bild; sie hieß daher Orthia Lygodesma (Pausanias). Lygos oder Agnos[1] wird oft ein großer Baum (Platon, Phaidros p. 230B, Pausan. III, 14, 7); seine allbekannte Verwendung bei Thesmophorien und dem Herafest auf Samos zeigt, daß seine Berührung sakramentale Wirkungen erzielte. Daß auch Dionysos zu Alea ein Baumgott war, ist wahrscheinlich, wenn die Deutung des Namens des Festes *Σκιέρεια* als Verhüllung und die Vergleichung mit der Sitte in Phigalia, das Bild des Dionysos mit Efeu und Lorbeer zu verhüllen[2], richtig ist.

Bei der Orthia haben wir also einen mit Peitschungen verbundenen Baumkultus, und es ist somit natürlich, sich zu Mannhardt zu wenden; es wird nunmehr klar, daß die *διαμαστίγωσις* mit den Sitten, die er als „Schlag mit der Lebensrute" bezeichnet hat, ganz gleichbedeutend ist. Seine Erörterungen dieser Sache gehören gewiß zum besten Teile seines Hauptwerkes: Wald- und Feldkulte; denn hier gerade kommt der sakramentale Zauber klar zum Vorschein, dem Mannhardt ja an anderen Stellen zu große Bedeutung zu-

[1] Siehe Pauly-Wissowa *Agnos.*

[2] Immerwahr *Die Kulte und Mythen Arkadiens* I, S. 189.

schreibt, so daß er den Begriff des Opfers unterschätzt. „Menschen, Tiere, Pflanzen werden zu verschiedenen Zeiten des Jahres mit einem grünen Zweige (resp. Stock) geschlagen oder gepeitscht, um gesund und kräftig zu werden.“[1] Die zugrunde liegende Idee, daß die Kraft von dem göttlichen Baume oder dem Baumgotte selbst durch die Stäupung in die Menschen übergeführt wird, hat sich im Volksbewußtsein oft erhalten; zuweilen sind aber die religiösen Vorstellungen verschoben. Sowohl Menschen als Tiere müssen sich dem Heilmittel unterwerfen, und am meisten werden junge Menschen beider Geschlechter geschlagen. Hier in Dänemark steht noch das Fastnachtsreis in voller Blüte mit papiernen Blumen und goldenen Blättern, und alle Kinder peitschen die Älteren am Fastnachtsmorgen und bekommen dafür einen Wecken.

Mit diesen Bräuchen möchte ich die *διαμαστίγωσις* zusammenstellen; statt des unheimlichen Menschenopfers und dergleichen will ich das unschuldige und heilsame „Schmachostern“, statt blutigen Opfers unblutiges Sakrament vorschlagen.

Gegen diese Hypothese ließe sich einwenden, daß die spartanischen Epheben sehr hart, als Regel vielleicht blutig gepeitscht wurden, ja in einigen Fällen zum Sterben. Daß der Schlag mit der Lebensrute ursprünglich recht kräftig gewesen ist, kann keinem Zweifel unterliegen, sollte der Gott doch in den Körper eindringen; bisweilen[2] wird man überall geschlagen, daß keine Achillesferse übrigbleibe; und es war auch nicht nötig, für gar kleine Mühe Lohn zu geben. Eben diese Vorstellung ist die Ursache der Peitschungen, sonst könnte man ja auf seinem Lygosbette weiter ruhen. Der Brauch wird natürlich oft abgeschwächt, wo die ursprünglichen religiösen Anschauungen verschwanden; er kann sich aber auch nach der entgegengesetzten Richtung entwickeln, zu einem rohen Sport[3] oder zu einer Prüfung umgebildet werden, wie es

[1] *Wald- und Feldkulte* S. 251.
[2] *Wald- und Feldkulte* S. 262. [3] Ebenda S. 255.

namentlich in den von Frazer gesammelten Parallelen hervortritt. Oft gesellen sich ganz unanständige Vorstellungen hinzu, und bisweilen taucht das Pathologische auf, z. B. bei den Barbaren Rußlands, wo die Stäupung der Braut oft zu den Hochzeitsgebräuchen gehörte.

Zu einer Prüfung hat sich also die spätere *διαμαστίγωσις* entwickelt, die ursprünglich eine Übertragung der Kraft war. Von der alten Baumgöttin empfingen die Jünglinge, wenn sie an die Arbeit des Lebens Hand legen sollten, die göttliche Weihe, die ihnen Gesundheit, Kraft und langes Leben geben sollte. Es wird somit klar, warum alle, auch die Schönen und Vornehmen, gepeitscht wurden; die *διαμαστίγωσις* war eine Wohltat, die Einweihung zum Leben, wenn es auch nicht ausgeschlossen ist, daß sie zudem speziellere Zwecke hatte. Wäre auch hierdurch der Kultus der Orthia erklärt, bleibt doch eine Lücke der Argumentation: daß wir nicht wissen, ob die Epheben mit Lygos gepeitscht wurden. Plutarch, Aristides 17, wo allerdings von den Lydern die Rede ist, und Pseudoplutarch, Inst. Lac. S. 239, C, erzählen von Stöcken und Peitschen, was aber leicht auf Verschiebung des Ursprünglichen beruhen kann; anderwärts zeigt die Lebensrute auch diese Entwickelung — oder die entgegengesetzte, die zu Spielzeug führt, wie das Fastnachtsreis. Daß man Lygos zum Peitschen brauchte, steht fest (Diosc. I, 136 *ἄγνος ἢ λύγος, θάμνος ἐστὶ δενδρώδης . . . ῥάβδους ἔχων δυσθραύστους μακρὰς . . .*, Athen. XV, S. 671 f. *πρὸς δεσμοὺς γὰρ καὶ πλέγματα ἡ λύγος ἐπιτήδειος*; Eustath. S. 834 ad Il. *Λ* 105 *φυτὸν ἱμαντῶδες καὶ ἁπαλὸν — οἱ ἁπαλοὶ ἀκρέμονες καὶ μᾶλλον αἱ παραφυάδες καὶ εἰς πλέγμα συστρέφονται καὶ εἰς δεσμούς, κατά τινας σχοίνους τε καὶ ἱμάντας*, vgl. Etym. M. *μόσχοισι λύγοισιν*, Suidas, v. *λυγιζόμενος, . . . τινὲς δὲ καὶ τὸ μετὰ τιμωρίας βασανίζειν λυγίζειν· καὶ αἱ μάστιγες αἷς οἱ ἀθληταὶ τύπτονται, λύγοι καλοῦνται*).

Von Interesse ist es auch, daß Lygos zu einem religiösen Peitschen verwendet wird: Plutarch, Sympos. VI, 8, 1: *Θυσία*

τίς ἐστι πάτριος, ἣν ὁ μὲν ἄρχων ἐπὶ τῆς κοινῆς ἑστίας δρᾷ, τῶν δ' ἄλλων ἕκαστος ἐπ' οἴκου· καλεῖται δὲ Βουλίμου ἐξέλασις· καὶ τῶν οἰκετῶν ἕνα τύπτοντες ἀγνίναις ῥάβδοις διὰ θυρῶν ἐξελαύνουσιν ἐπιλέγοντες, Ἔξω βούλιμον, ἔσω δὲ Πλοῦτον καὶ Ὑγίειαν. Diese Sitte ist von Mannhardt besprochen, Mythol. Forsch. S. 129f., und in Zusammenhang mit *φάρμακοι* und anderen unzweifelhaften Menschenopfern gebracht — von einzelnen Menschen; das Peitschen zeigt sich auch hier als sakramental.

An eine geschichtliche Verbindung glaube ich selbstverständlich gar nicht; dieselben Bräuche können in Griechenland wie im nördlichen Europa, in Rom wie in Australien denselben religiösen Vorstellungen entsprossen sein, welche, von allerlei spekulativen Systemen und theologischen Interpretationen abgesehen, vielleicht ursprünglich nicht so verschieden gewesen seien, wie es oft vermutet wird.

Es bleibt noch übrig, die Deutungen des Wortes Orthia zu besprechen. Der des Pausanias, daß die Lygoszweige das Bild *ὀρθόν* machten, schließen sich Preller-Robert[1] an, wogegen Schreiber[2] einwendet: es wäre unwahrscheinlich, daß man aus einer allen älteren Holzbildern gemeinsamen Eigenschaft eine individuelle Bezeichnung gebildet hätte; seine eigene Deutung aber, die das Phallische zugrunde legt (so auch K. O. Müller), scheint mir, weil es sich auf eine Göttin bezieht, ganz unannehmbar. Wide[3], im Anschluß an Baunack, nimmt die antike Erklärung der Orthosia[4] auf: *ὅτι ὀρθοῖ εἰς σωτηρίαν ἢ ὀρθοῖ τοὺς γεννωμένους*; sie wäre also eine „Heil- oder vielmehr Geburtsgöttin", was durch den bekannten Gebrauch des Lygos und die vermutete Verbindung mit Iphigeneia ge-

[1] *Griech. Myth.* (Ausg. IV) I, 309.

[2] Roschers *Lexikon* I, 586—587 (*Artemis*).

[3] *Lakon. Kulte* S. 112—115; Höfer in Roschers *Lexikon* (*Orthia*).

[4] Die Gleichsetzung Orthosias mit Orthia scheint mir fraglich, vgl. Hitzig-Blümner *Pausanias* I, S. 598; Orthosia steht für Orthia bei Suidas *Lykurgos*.

stützt wäre; Orthia hat aber mit Iphigeneia durchaus nichts zu tun, und sinnlos wäre ja das Peitschen junger Männer vor dem Altar einer speziell weiblichen Göttin. Eine vierte Deutung wäre möglich; *ὀρθός*, urspr. *ϝόρθος*, entspricht Sanskrit *ūrdhva-s* (von **vr̥dhvó-s*) aufgerichtet, von der Wurzel √*vardh* — erhöhen, größer machen, verstärken, gedeihen machen, intr. wachsen, sich mehren, gedeihen usw.; *ὀρθία* bedeutet dann die Emporgewachsene, was mit Preller-Roberts Deutung sehr wohl vereinbar ist. Ihr Idol denke ich mir der sogenannten delischen Artemis ähnlich.

Die hier versuchte Erklärung der Orthia bezweckt, erstens gegen die Deutung des Kultus als eines ersetzten Menschenopfers und nachher gegen das Blutopfer ohne ursprüngliches Menschenopfer Front zu machen, und endlich auch Frazer gegenüber eine genauere Bestimmung der Grundidee dieser Initiation zu geben, die ich im Baumsakrament gefunden zu haben meine, indem das Hauptgewicht auf den Lygosbaum und die wohl ursprünglich von diesem abgeschnittene Lebensrute zu legen ist.

Immer und überall, wenn das Logosevangelium oder irgendein anderes religionsgeschichtliches Dokument ausgelegt werden muß, werden in der Religionsgeschichte wie im Leben die Worte Goethes ihre Geltung behalten: Im Anfang war die Tat! Wenn man einen Gott zu verstehen sich bemüht, dann muß man zuerst fragen: was tut er? und in zweiter Reihe erst: was und wie er ist. Auch in der Religion waltet das Gesetz der Sparsamkeit; soll ein Gott bestehen, muß er Macht haben; die Götter kann man nicht widerlegen, diejenigen aber, die nicht wirken und nicht mehr verehrt werden, ersterben von selbst. So wahr das Religiöse nicht Stimmung, Poesie oder Philosophie ist, sondern der harten Not des täglichen Kampfes ums Leben entsprungen, so sicher müssen auch die Götter etwas wirken können, sei es nun Gutes oder Böses; warum sollten sich die Menschen sonst um sie bekümmern? Ganz wertlos ist daher die Einteilung der

Religionen in Monotheismus und Polytheismus, die in der Religionsgeschichte wie auch in der Religionsphilosophie eine so große Rolle gespielt hat. Ein Monotheismus im eigentlichen Sinne hat nie existiert und wird auch nie existieren; es hat auch kein Interesse, die Zahl der helfenden oder schadenden Mächte zu kennen; nur auf die Hilfe oder auf den Schaden kommt es an, auf die Spannung zwischen dem positiven und negativen Pol; jede Religion hat ein dualistisches Element, ein reiner Monismus hat nie in der Religion, sondern nur in der religiösen Spekulation existiert. Die Haupteinteilung muß davon ausgehen, ob der Gott überwiegend Schaden oder Hilfe bringt, und das wird, wo ethische Ideen in die religiösen hineingemischt werden, zu den Bestimmungen „Gut“ und „Böse“; völlig böse Götter gibt es so wenig wie völlig gute, sogar der Teufel könnte noch schlimmer sein. Gerade gegen die Theorie des ersetzten Menschenopfers möchte ich das segensreiche Wirken der Orthia als das Ursprüngliche behaupten.

Wie das Prinzip der Tat für das Verhältnis der Götter zu den Menschen gilt, so auch für das der Menschen zu den Göttern. Das religiöse Grundaxiom ist das praktische gegenseitige Verhältnis zwischen dem Menschen und einem übernatürlichen Wesen, d. h. unmittelbarer Kultus — Gebet, Opfer, Beschwörung. Namen und Dogmen, alle theologischen und philosophischen Systeme entstehen und verschwinden, ja selbst was die höheren Religionsformen genannt werden, die in der Tat nur theologische Gebäude auf der eigentlichen Religion sind, wechseln und vergehen, nur der Kultus besteht, denn alle Religion ist Kultus, und nur Kultus ist Religion.[1] Entweder gibt es so viele Religionen wie Menschen, oder aber im eigentlichen Sinne nur eine; ohne Verbindung entstehen überall ähnliche Vorstellungen und Sitten, die eben, wenn man Religion und Theologie klar auseinanderhält, sich gleich-

[1] Vgl. Frazer *The golden Bough*[II] III, S. 49 sq.

artiger zeigen werden, als man von Anfang an glauben sollte. Einerseits ist es daher, wie gefährlich es auch oft erscheint, bei der Erklärung eines Kultus sich zu weit vom Heimatsort zu entfernen, in einem Falle wie diesem erlaubt, die Parallelen bei anderen Völkern zu suchen, wenn es nur deutlich präzisiert wird, daß das leitende Prinzip die Ähnlichkeit der menschlichen Gemüter, nicht die geschichtliche Verbindung ist. Anderseits wird man oft auch genötigt werden, Verknüpfungen, die, wie die der Orthia mit der taurischen Artemis und Iphigeneia, eine große Rolle bei der Erklärung gespielt haben, fallen zu lassen, wenn man fest daran hält, daß Religion Kultus ist, äußerer oder innerer, nur was Menschen tatsächlich glauben, was sie unmittelbar verehren, im eigenen Herzen oder durch Opfer, Sakramente und Taten, allein oder in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, ist Religion; alle Erklärungen, Dogmen, Systeme und Spekulationen sind nicht Religion und haben keinen religiösen Wert. Spekulation und lebendige Religion können sich sehr wohl in einem Bewußtsein finden, weil die menschliche Natur in sich große Gegensätze vereinen kann; aber in den Augenblicken, wo man glaubt, spekuliert man nicht, und wenn man spekuliert, schläft der Glaube. Alle Religion ist Kultus, und daher haben die konstruierten Verbindungen zwischen den Göttern nichts mit der Religion zu schaffen, so wenig wie spekulative Theologie oder die naiven Versuche bis auf den heutigen Tag, mehr zeitgemäße, humane und komfortable „Religionen“ zu konstruieren. In der Religion ist eben das Alte das Gute, und die ältesten Schichten haben die Stärke von Jahrtausenden, sie sind der mächtige lebende Untergrund aller Religionen, welche sich erhalten, auch wenn die höheren Schichten sich auflösen und verschwinden.

Lukian (Anacharsis 38—39) erzählt, daß das Peitschen eine Prüfung der Erhärtung sei, der die Eltern beiwohnen, froh, wenn die Söhne aushalten; die Epheben, die sie bis zum

Tode ertragen, bekommen Statuen auf öffentliche Kosten. Man kann es wohl als sicher betrachten, daß die Geißelung immer mehr eine Prüfung wurde, wo die Eltern, wie jetzt bei öffentlichen Examen, gespannt dem Verlauf folgten, und wo Prämien verteilt wurden (*βωμονίκαι*). Wir stehen hier einer interessanten Form des Verschwindens eines religiösen Elementes gegenüber. Das Religiöse hat eine obere und eine niedere Grenze; wie die niedrigsten Formen der Religion zu etwas hinweisen, das wir nicht Religion im eigentlichen Sinne nennen wollen, so kann auch das Religiöse durch eine Entwickelung von niedrigeren zu höheren Formen in das Nichtreligiöse übergehen. Diese Entwickelung kann den langen Weg der Spekulation gehen und ruhig oder durch Krisen in metaphysische Systeme oder in eine rein positive Lebensauffassung überführen, oder sie kann unbewußt und unmerkbar durch die tägliche Praxis geschehen, indem die religiösen Formen, die im Kampf von Tag zu Tag nicht mehr in Gebrauch sind, schlechthin wegfallen. Die erste Form ist an und für sich nicht religiös, denn wo die Spekulation beginnt, hört die Religion auf; wird aber auch der religiöse Kultus nicht mehr verstanden, kann er doch bestehen und wird wohl eigentlich immer eine Zeitlang die Auflösung der höheren Schichten überleben. Nur vom reinen dogmatischen Standpunkt aus kann man den Glauben vom Aberglauben unterscheiden; in der Religionswissenschaft kann man die Distinktion nur als eine soziale und geschichtliche fassen, als eine zwischen höheren und niedrigeren Schichten, d. i. zwischen eigentlichen religiösen Schichten und solchen mit ethischen und metaphysischen Ideen mehr verquickten, oder rein kultisch zwischen privatem und offiziellem Kult. Eben die primitiven Schichten sind die tiefsten und auch die festesten, im Unbewußten, Unmittelbaren und Gewohnheitsmäßigen wurzelnd, sind sie eben darum schwierig zu entdecken, während die Systeme und Stimmungen, die auf der Oberfläche liegen und diskutiert und

poetisch dargestellt werden, leichter ins Auge springen. Nur wo Spekulation und Kritik die höheren Formationen auflösen, tritt, dem Gesetze folgend, das zuerst von David Hume, dem Grundleger der modernen Religionswissenschaft, aufgestellt ist (Natural History of Religion, 1757. Sect. VIII), der lebende religiöse Untergrund deutlicher hervor, weil die höheren Schichten nicht länger sie gleichsam niederdrücken, teils aber weil jene eine Verbindung zwischen den eigentlichen religiösen Schichten und allem, was sonst im Bewußtsein lebt, schufen; bei der Auflösung der höheren Schichten werden die alten Formationen bloßgelegt und leichter beobachtet durch den schroffen Gegensatz, den sie jetzt zum übrigen Inhalt des Bewußtseins bilden. In diesen primitiven Schichten wurzelt alle Religion und kann darüber nie hinausgehen. Daher muß die Religionsphilosophie vergleichende Religionsgeschichte werden, und daher muß der Religionsforscher die psychologische Analyse mehr in den Vordergrund schieben, und besonders muß er, wenn er psychologisch seinen Stoff durchdringen will, immer zur phantastischen Welt des Kindes zurücksuchen — *ἐὰν μὴ γένησθε ὡς τὰ παιδία οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν.* Und daher streben so viele Bekehrte zum Kinderglauben zurück, daher kann, wo der christliche Glaube schon geschwunden, der Christbaum im heidnischen Kinderglanz strahlen, und hier liegt auch die Lösung des bekannten Problems, warum Unglaube so oft mit Aberglauben verbunden ist. Wie der Greis in seinen letzten Tagen zu den abgebrochenen, unwesentlichen Erinnerungen seiner frühesten Kinderjahre sich wendet, während er schon alles, was darauf später gebaut und mit Recht die Aufmerksamkeit an sich gezogen und die ersten Erinnerungen in das Unbewußte herabgedrückt hatte, vergessen hat, so geht es auch in der Geschichte der Religion; wo die höheren Schichten aufgelöst und vergessen sind, können die sonderbaren, barocken Brocken der früheren, des primitiven Kultes, zurückerstehen, die das Erste waren und auch das Letzte sein werden. Es kann

aber auch so gehen, daß der leere Kultus und die theologische Spekulation sich zusammenfinden, und dann tritt eine Rationalisierung ein. So ist es wahrscheinlich auch in Sparta geschehen, der eigentliche Sinn ist verschwunden, das Sakrament unwesentlich geworden, vielleicht vergessen; dem alten religiösen Kult hat man eine nichtreligiöse Erklärung untergeschoben; das Examen ist die Hauptsache geworden, gerade deshalb hat auch die Sitte so lange die eigentliche Idee überlebt und eine so hervorragende Rolle gespielt. Auch bis auf den heutigen Tag sehen vielleicht die meisten in der Examination in der Kirche den Hauptzweck der Konfirmation, in dem, wie Philostratos sagt, was die Klugheit ersonnen hat, und nicht in dem folgenden Abendmahl, das Gott als die innerliche Verbindung zwischen sich und den Menschen gesetzt hat.

Ich möchte gern, daß dieser Kultus, worin man Überbleibsel des Rohesten und Grausamsten, das wir in der Geschichte der Religionen kennen, gesehen hat, mit sanfteren Blicken betrachtet werden könnte. Die alte Orthia Lygodesma möchte ich vom Gebiete des unheimlichen Menschenopfers, des blutigen Todes, in die schönen, friedlichen Gefilde versetzen, wo Fastnachtsreis und Lygosbaum geschnitten werden, wo der Christbaum wächst, in den Kult, dessen höchstes und schönstes Symbol die alte Vorstellung des Baumes des Lebens ist.

Mythologische Fragen

Von **Richard M. Meyer** in Berlin

Die bloße Existenz des „Archivs für Religionswissenschaft" bedeutet für den Gesamtbetrieb der Mythologie einen unschätzbaren Fortschritt. Es ist damit ein in Permanenz erklärter „Kongreß für Religionsgeschichte" gegeben, ein Areopag, dem man mit gleichem Vertrauen die speziellsten und die allgemeinsten Fragen vorlegen darf. Es ist so natürlich, wie es richtig ist, daß das „Archiv" bis jetzt vorzugsweise Probleme spezieller Natur behandelt hat; je mehr aber das Material anwächst, desto wünschenswerter wird es erscheinen, daß wir uns von Zeit zu Zeit auch allgemein über methodologische Probleme unterhalten. Schon geht für manche Begriffe die Terminologie in die Brüche, für nicht wenige Worte die Auffassung auseinander; und wie Andreas Heusler in seiner wichtigen Abhandlung „Lied und Epos" (S. 47 f.) für diese ja auch mythologisch so wichtigen Kategorien eine strengere Nomenklatur gefordert hat, so wird es nicht lange mehr vermieden werden können, daß für das vieldeutige Wort „Zauber" einigermaßen offizielle Definitionen aufgestellt werden.

Wer ausschließlich auf dem Felde der Mythologie tätig ist, für den mag durch den vielfältigen Gebrauch eine gewisse Kompensation der Gefahren eintreten, die mit methodologischen Unklarheiten verbunden sind; so wie einige Ärzte meinen, wer die Hände viel brauche, könne es eher wagen, offene Wunden an den Fingern herumzutragen, als wer sie zumeist behandschuht in den Schoß legt. Ich meinerseits freilich möchte in beiden Fällen der Vorsicht das Wort reden! Jedenfalls aber wird die Unsicherheit dann vollends unerträglich, wenn nun aus den oft noch recht unsicheren Ergebnissen der Religions-

wissenschaft heraus in die verhältnismäßig gesicherten Gebiete der Literaturgeschichte, Historie, Kulturgeschichte Folgerungen getragen werden. Gerade der Abwehr solcher Gefahren suchen meine methodologischen Studien zu gelten.

Die Gefahr wächst natürlich mit der Bedeutung der Forscher. Je bedeutender Wissen, Gedankenreichtum, Energie eines Gelehrten sind, desto eher können Anschauungen, die ihm als völlig sicher erscheinen, ohne doch vielleicht fest genug fundiert zu sein, dahin übertragen werden, wo sie wirklichen Schaden zu stiften geeignet sind. Ich bitte deshalb gerade die Forscher, gegen die ich mich zu wenden habe (und die zumeist dem „Archiv" zu dessen größtem Vorteil besonders nahe stehen), meine gegen sie gerichteten Bedenken als eine Art Huldigung aufzufassen — selbst wenn die Form das nicht verrät!

I Die Überschätzung des Zaubers

Von „wissenschaftlichen Moden" hat man längst gesprochen. So hat etwa der berühmte Chemiker H. Kolbe die Anfänge der physikalischen Chemie als „Moden der modernen Chemie", übrigens unglücklich, verspottet (vgl. Strigel, ADB 51, 328), und allgemeiner habe ich neuerdings („Gestalten und Probleme", S. 13 f.) auf den Einfluß solcher Lieblingsvorstellungen einzelner Epochen auf ihre Erkenntnis hingewiesen. Es liegt keine Beleidigung darin, wenn wir das scheinbar abschätzige Wort „Mode" verwenden: es wird damit eben nur auf das deutlichste die Zwangsvorstellung, die Suggestionskraft bestimmter Ideen ausgedrückt, denen sich kaum jemand entziehen kann, weil sie „in der Luft liegen", weil man sie einatmet und ausatmet wie die Luft selbst.

Vielleicht aber ist die Kraft solcher Zeitideen selten so mächtig gewesen wie heute. G. v. Below hat kürzlich gezeigt, wie rasch eine solche Modevorstellung, die der großen Altertümlichkeit russischer Agrarverhältnisse, sich überlebt hat; V. Hehn hat sie begründet, O. Schrader u. a. haben sie durch-

geführt — jetzt scheint man sie aufgeben zu müssen. Eine viel wichtigere „leitende Idee“ habe ich in meinen soeben erschienenen „Kriterien der Aneignung“ (Neue Jahrbücher 1906, und in Sonderausgabe) bekämpft: die Vorstellung, als müsse eine weitgehende Übereinstimmung religiöser, kultureller, politischer Art allemal auf geographischer Übertragung beruhen. — Beide Anschauungsformen sind für die Mythologie von großer Bedeutung, zumal die zweite, aber auch die erste. Hängt doch die Überschätzung, die unser verehrter Meister Usener slawischen Götterlisten in seinen „Götternamen“ (S. 29f.) gespendet zu haben scheint, mit der Überschätzung slawischer Altertümlichkeit überhaupt zusammen; freilich hat den genialen Mann gerade dies vielleicht zu seinem glücklichsten Aperçu geführt, wie nach Reitzensteins Urteil („Epigramm und Skolion“ S. 263) eine unbewiesene, ja sogar verfehlte Konjektur Meinekes das richtige Verständnis der Bukolik eröffnete: die Großen irren oft fruchtbarer als wir Kleinen das Richtige erkennen! — Aber beide wissenschaftlichen Moden beschäftigen sich doch nicht so unmittelbar mit Kernfragen der Mythologie, wie eine dritte, noch jüngere: die fast unbegrenzte Bewertung des Zaubers.

Es ist bekannt, daß die Religionsgeschichte (man erlaube mir, hier diesen Ausdruck einfach mit „Mythologie“ alternieren zu lassen) lange Zeit unzweifelhaft den „Inhalt“ der religiösen Vorstellung viel zu ausschließlich in den Vordergrund gestellt hat. Man glaubte wie Schiller: „es ist der Geist, der sich den Körper baut“; Riten, Sitten, Formeln sah man als mehr oder minder ungeschickte Ausdrucksformen an, die einen schon vorhandenen Gedankenkomplex anschaulich machen sollten. — Hierin einen großen Umschwung hervorgebracht zu haben, ist bekanntlich vor allem das Verdienst Robertson Smiths mit seiner „Religion of the Semites“. (Über den Verfasser und sein Werk handelt ein schöner Essay in J. Bryces, des bekannten deutschfreundlichen englischen Ministers und Historikers, „Studies in contemporary biography“, S. 311f.) Der englische

Geistliche erklärte im Gegenteil den Kult mit aller Entschiedenheit für das prius und verlangte, daß seine Geschichte das Rückgrat der Religionsgeschichte bilden solle. Übrigens hatte vor ihm z. B. K. Weinhold nachdrücklich auf die Wichtigkeit des Kultes für die Mythologie hingewiesen; aber Robertson Smith führte als erster diesen Gesichtspunkt energisch und scharfsinnig durch.

Wohl auch zu energisch! Denn schließlich läßt es sich doch nicht leugnen, daß ein Kult auch jünger sein kann als die Anschauung, der er dient. Am häufigsten wird dieser Fall durch Übertragung eintreten, wie wenn etwa die Neuchristen auf Madagaskar Taufe und Abendmahl im Sinne ihrer angestammten Religion zaubermäßig verwenden (Réville, Verhandlungen des II. internat. Kongresses f. allgem. Religionsgeschichte in Basel, S. 338) — wobei es eine Frage für sich bleibt, ob diese christlichen Gebräuche ihrerseits auf uralten heidnischen Brauch zurückgehen (vgl. Keßler ebd. S. 259). Aber auch durch innere Entwickelung kann die Religion über den Kult herauswachsen und neue Kultformen fordern: Bußpsalmen, ob nun babylonisch oder hebräisch, setzen eine Reife der religiösen Anschauung voraus, die niemand als primitiv ansehen wird. Aber selbst in der Gegenwart läßt sich ja noch die Entstehung neuer Kultformen — natürlich unter Anlehnung an alte — beobachten; so berichtet Konrad Martin, der aus dem „Kulturkampf" bekannte Bischof von Paderborn (Drei Jahre aus meinem Leben, Mainz 1877, S. 122f.), unter welchen Schwierigkeiten sich die Andacht zum heiligsten Herzen Mariä von einem bestimmten Zentrum aus seit 1836 durchsetzte und verbreitete. Sicher also werden wir nicht jeden Kult unbesehen seinen mythischen Zusammenhängen gegenüber als „primitiven Kern" betrachten dürfen, noch weniger freilich in die alte Anschauung zurückfallen, aus der heraus Kuhn und Schwartz meinten, jeder Ritus stelle einen bestimmten Mythus vor (vgl. Deubner, Archiv für Religions-

wissenschaft 9, 278). Davon bin ich auch so weit entfernt, daß ich soeben erst selbst empfohlen habe, nach Useners glänzendem Beispiel bei der Erklärung mythologischer Erscheinungen weniger ausschließlich literarisch und mehr volkskundlich vorzugehen („Ikonische Mythen", Ztschr. d. Phil. 38, 170). Aber es bleiben Fälle, wo man für das genealogische Verhältnis zwischen Ritus und Mythus über die berühmte uralte Rätselfrage, ob das Ei älter sei oder die Henne, einstweilen wenigstens nicht herauskommt.

Zunächst aber wirkte Robertson Smith, nicht bloß auf die Semitisten, mit geradezu faszinierender Kraft. Und aus der Vorstellung, alle Religion beginne schlechtweg mit Kulthandlungen, wuchs insbesondere auch die ganz neue Wertung des Zaubers hervor.

Eigentlich liegt nur ein Spezialfall vor. Frühere Mythologen, am stärksten die erste vergleichende Schule, die der Creuzer, Kanne, Görres, dichteten den Urmenschen in einen geheimnisvollen Propheten um, der göttliche Offenbarung in dunkler Verhüllung hütete und fortpflanzte. Die neuere Mythologie geht, besonders seit dem Erwachsen der folkloristischen Schule der Lippert, Lang, Frazer, von der entgegengesetzten Idee aus: instinktive, dumpf tappende Handlungen sind ihr die Wurzel aller Religion und die älteste Mythologie gleichsam nur ein System von volkstümlichen Deutungen der eigenen Gesten. Führt ja auch die moderne Psychologie die „Bildlichkeit oder Gegenständlichkeit des Denkens" auf den psychischen Zwang oder doch die psychologische Nötigung volkstümlicher Denkart zurück (L. W. Stern, Die Analogie im volkstümlichen Denken, S. 57). Vereinigt sich nun mit dieser Gewohnheit triebartiger, gestikulierender „Handlungen" eine starke, auf bestimmte Zwecke gerichtete Absicht, besser gesagt ein einem bestimmten Ziel zugewandter Wunsch — so entsteht der Zauber, wie ihn sich die Mythologen und Kulturhistoriker unserer Tage — auf Grund zahlloser wohlbezeugter Belege — vorstellen.

Es ist nicht durchaus nötig, die Zauberei so aufzufassen. Vielmehr erscheint sie auf höherer Kulturstufe naturgemäß in viel stärkerer „Bewußtheit“: als überlegter Versuch, sich Kräfte anzueignen, die eigentlich nur höher stehenden Wesen gehören. So habe ich sie z. B. für die Edda definieren können, in einer Abhandlung, die einmal systematisch gewisse Grundbegriffe der Mythologie für ein bestimmtes ethnologisches Gebiet festzulegen suchte (Der Begriff des Wunders in der Edda, Ztschr. d. Phil. 31, 318). Eine allgemeine Definition des Wunderbegriffs gab Hume im Essay X — nicht einwandsfrei, wie sein geistlicher Gegner Whately richtig nachwies (vgl. Famous pamphlets ed. by H. Morley bes. S. 275). Auch wird im gewöhnlichen Sprachgebrauch der Gelehrten zwischen diesen Formen kaum entschieden: v. d. Leyen z. B. (s. u.) denkt fast nur an die überlegte, von bestimmten Voraussetzungen ausgehende Zauberhandlung, Kauffmann („Balder“) unterscheidet sie nicht von dem instinktiven „Analogiezauber“, Preuß hat diesen ausschließlich im Auge. Immerhin ist die Kontinuität dieser Stufen der Magie nicht zu bestreiten, und der Versuch, Dinge zu erzwingen, die sonst nicht eintreten würden, und zwar durch Vermittelung der dazu jeweilig kompetenten übermenschlichen Wesen — dieser praktische Versuch der Thaumaturgie bleibt allezeit Seele und Kern alles Zaubers.

Zauber nun in diesem Sinne ist in letzter Zeit in ungeahnter Weise zu Ehren gekommen. Man möchte beinahe von einem Rückfall in jene rationalistische Erklärungsweise der Aufklärungsperiode sprechen, für die bewußter „Pfaffentrug“ und blöde Nachahmung von seiten der „dummen Menge“ das Wesen der Religion ausmachten; oder mindestens in die Anschauung der bei entgegengesetztem Standpunkt nicht minder einseitigen Romantiker, die mit Creuzer (Briefe über Hermes und Hesiodus S. 31) den Begriff des Magischen in die Odyssee hineintragen. Weltanschauung, Andacht, Verkörperung aus ästhetischem Bedürfnis, Wißbegier, Systembildung, Anpassung

an gegebene Deutungen — alles das verschwindet, und es bleibt nur noch der Zauberritus. Wir werden demgegenüber nicht mit Faust rufen:

> Könnt' ich Magie von meinem Pfad entfernen,
> Die Zaubersprüche ganz und gar verlernen
> (Faust II, Weim. Ausg. v. 11404),

aber immerhin gewissen Übertreibungen gegenüber uns seine Worte aneignen:

> Mir widersteht dies tolle Zauberwesen!

Wenn Usener dem Ritus weitgehende Bedeutung für die Entstehung aller sozialen Ordnung zuschrieb — wie kräftig hat er doch daneben (z. B. Archiv f. Religionswissenschaft 7, 281) jene anderen psychologischen Wurzeln aufgedeckt! Jetzt erklären Hubert und Mauß, denen Forscher vom Range Preuß' und Kauffmanns begeistert folgen, der Glaube an eine Zauberkraft sei vor aller Erfahrung a priori gegeben, er sei eine „materielle und zugleich geistige Substanz" (ich zitiere Preuß, Archiv 9, 96). Sie machen den Zauberwillen gleichsam zur Urkraft der Menschheit, zu einem metaphysischen Urphänomen, wie Schopenhauers „Wille zum Leben", Ed. v. Hartmanns „Unbewußtes", Nietzsches „Wille zur Macht", dem er am nächsten stehen mag. — Aus solchen primitiven Vorstellungen hat denn z. B. v. d. Leyen (Germanistische Abhandlungen, H. Paul dargebracht, S. 151f.) die zentrale Gestalt des altgermanischen Olymps, den Gott Odin, abgeleitet, der für ihn nur die Verkörperung des Zauberwesens ist. Das geschieht immer noch in wissenschaftlicher Weise. Nun aber hat z. B. in populärer Darstellung Arthur Bonns (Kunstwart 18, 235f.) alle Erzählungskunst aus dem Zauberspruch abgeleitet und alle gründliche und überlegte Forschung über die Anfänge der Prosa ebenso wohlgemut ignoriert wie die klugen Spekulationen Jacobowskis (Gesellschaft 15, 9f.), die doch immerhin auf empirischer Basis ruhen.

Der Klassiker aber des wissenschaftlichen Zauberglaubens ist der Mann, dem freilich seine gelehrten Arbeiten auch das meiste Recht geben, ein von ihm in seiner Bedeutung fast neu entdecktes Werkzeug zu überschätzen: K. Th. Preuß. Seine an sich so wichtigen Aufsätze über den Ursprung der Religion und Kunst (Globus LXXXVI—LXXXVII), die durch die Studie über den dämonischen Ursprung des griechischen Dramas (Neue Jahrbücher 1906, S. 161 f.) ergänzt werden, zeigen den Zauberkultus auf der Höhe. Von dem höchst gefährlichen Dogma, daß es „nur eine Psychologie für die Entstehung geben kann" (86, 361) ausgehend, leitet er aus dem Zauber ab allen Körperschmuck (ebd. S. 391), alle Spiele der Erwachsenen (daß sie „sämtlich auf zauberisch-religiöse Motive zurückgehen", ist ihm ein „unumstößlicher Gesichtspunkt", 87, 333), allen Arbeitsrhythmus (ebd. S. 335), alle Tänze („ursprünglich sind alle Tänze religiös" — ein von Preuß übernommenes Dogma Gerlands, S. 336) und schließlich (S. 382 f.) die Sprache selbst! „Die weitere Konsequenz ist, daß die Sprache dem Zauber der Töne und des Wortes überhaupt ihren Ursprung verdankt" (S. 397). „Weder Affekte noch Hilfsbedürftigkeit noch irgend etwas läßt sich denken, das mehr als rohe Schreie hervorzurufen vermöchte ... Die Sprache ist das Ergebnis des Zauberglaubens" (von mir gesperrt; S. 397). Das ging denn selbst W. Wundt zu weit, der doch sonst in seiner „Völkerpsychologie" so gern dem mythischen Brüderpaar Reich und Preuß (die trefflichen Forscher sind wirklich verschwägert!) nachgeht (vgl. Reich, Deutsche Lit.-Ztg. 1906, S. 1606) und Preuß den zaubermäßigen Ursprung des Gewand- und Körperschmuckes (S. 204) und des Ornamentes an Waffen (S. 212) abnimmt, den unbedingten religiösen Ursprung aller Tänze (als hätte Groos nie seine „Spiele der Tiere" und „Spiele der Menschen" geschrieben!) einfach voraussetzt (S. 398, 403, 429) und selbständig die Ableitung der festen Tonskalen aus den „heiligen Zahlen" (S. 447,

vgl. S. 453 Anm.) hinzufügt — eine der kühnsten antiempirischen Spekulationen aus dem modernen Zauberdienst heraus! Aber selbst dieser große Adept der alten Magie meint doch (S. 322 Anm.), daß die Konsequenz, die Sprache verdanke ihren Ursprung dem Zauber der Töne und des Wortes überhaupt, allein schon geeignet sei, gegen Preuß' Verallgemeinerung mißtrauisch zu machen. Und wenn in der Arbeit über den Ursprung des griechischen Dramas Preuß' Tanz und Musik lediglich als Zaubermittel aufgefaßt werden (ebenso S. 169 alles Ballspiel), so hat K. Euling (Das Priamel bis Hans Rosenplüt, S. 176 Anm.) wohl nicht ohne Grund gefürchtet, daß die Kategorien der Kausalität und der Teleologie vertauscht seien.

Man vergegenwärtige sich doch nur einmal dies: der primitive Mensch, der noch nicht eigentlich reden kann, soll vermöge des Analogiezaubers bereits ein weitgreifendes System von Kulthandlungen besitzen! Er soll Zauberriten ohne Sprache überliefern und soll, ehe er die allen höheren Tieren gemeinen Künste des Spiels und Tanzes besitzt, bereits von der schwierigen Vorstellung individueller magischer Kräfte, des 'orenda' der Irokesen (Hubert und Mauß a. a. O.), durchdrungen sein! Ein stummer Philosoph, ein sprachunfähiger Zauberer, hinter ihm ein Volk von Zauberlehrlingen, mit denen er, die sich mit ihm nicht verständigen können! Es bleibt ihnen das äußerliche Nachahmen, wohl; dies aber soll beim Ritus genügen, bei dem jede Kleinigkeit von ungeheurer Wichtigkeit ist?

Einerseits wird der Urmensch unter die Stufe des Tieres heruntergedrückt, das spielt und in seiner Weise sogar redet; anderseits wird er über den Magier aller bekannten Zeit erhoben, der zauberkräftig schlechterdings nur durch das Zusammenwirken von „Wort“ und „Werk“, Ritus und Spruch aufzutreten vermag! Ferner: in allen bekannten Zeiten, bei allen beobachteten Völkern ist der Zauber „stets bei wenigen nur gewesen“; selbst P. v. Bradke, der von einer vorhistorischen „Schule“ träumte, meinte doch selbst noch für die

Arier der Urzeit: „War gleich eine gewisse Kenntnis der heiligen Rede auch den übrigen arischen Männern, insonderheit den Vornehmen und Herren unter ihnen, unentbehrlich: die Pflege des Wortes und die Unterweisung im Worte konnte wenigstens auf die Dauer nicht ausreichend von Männern geübt werden, denen gleichzeitig — und zwar in erster Linie — die Geschäfte des Krieges und der Versammlung, des Staates und der Familie oblagen“ (Beiträge zur Kenntnis d. vorhistor. Entwickelung unseres Sprachstammes, S. 9). Für Preuß aber wäre nicht nur „jedermann sein eigener Zauberer“ — nein, nach jener Vorstellung, die er (87, 418f.) von der Verbreitung des Zauberwesens entwickelt, wäre er eigentlich nur dies gewesen. Wie man der glottogonischen Theorie Lazarus Geigers vorgeworfen hat, nach ihr müsse der Urmensch unaufhörlich „tönen“, so muß er jetzt fortwährend „zaubern“. Ich bin der letzte, zu bestreiten, daß den primitiven Menschen eine fast undurchdringliche Atmosphäre von religiöser Scheu umgab; und Usener hat uns ja gelehrt, wie jede Waffe, jeder Klotz ihm zum „Augenblicksgott“ werden konnte. Ich glaube sogar, daß dies alles durchdringende „Abhängigkeitsgefühl“ bis in die Sprache hinein seinen Einfluß ausübt: den Optativus als indogerm. Modus weiß ich mir nur so zu erklären, daß er die Verwirklichung eines Wunsches von der Zustimmung höherer Mächte abhängen läßt, wie der Konjunktiv von bestimmten Bedingungen, der Imperativ von der Tätigkeit einer angeredeten Person. Aber eine weite Kluft trennt solche religiöse Befangenheit noch von dem unaufhörlichen Verrichten magischer Handlung, wie Preuß, Hubert, Mauß es voraussetzen. Der Begriff des Zaubers geht auf diese Weise völlig in die Brüche, weil eine fortwährend und überall, von allen und bei jeder Gelegenheit ausgeübte Tätigkeit jenen Charakter einer ungewöhnlichen Anstrengung nicht bewahrt, ohne den der Zauber keinen Sinn hat: mit Alltäglichem zwingt man die Götter nicht. Wenn es nur religiöse Tänze gibt, so

gibt es keine religiösen Tänze. Und in der Tat! Worauf gründet man denn z. B. jenen Glaubenssatz, daß alle Feste ursprünglich religiöser Art waren? Man denke doch an unsere Kirchweih! Was ist denn das prius: religiöse Empfindung oder naive Vergnügungssucht? Das Bedürfnis der Menschen, zusammenzukommen, miteinander zu „spielen", ihre Kräfte zu messen, darf doch wohl schon wegen der Analogien bei den höheren Tieren als ein wirkliches „Urphänomen" angesehen werden; dies wird mit der Zeit diszipliniert, unter den Schutz heidnischer und kirchlicher Zeremonien gestellt, wie die erotische Lyrik fast überall (z. B. in der Edda in dem Gedicht von Skirnirs Fahrt) unter mythologischem Mantel in die Tradition eintritt. Ein durchschnittliches Kirmesfest ist trotz Kirchgang und Weihgaben seinem Ursprung nach so wenig „religiös", wie ein Trinkgelage von Krieger- oder Turnervereinen zuerst „patriotisch" ist — der Verein mag es deshalb doch sein! —; die bestimmenden Motive liegen nicht so tief: man will beisammen sein und sich amüsieren.

Und all die psychologischen und historischen Schwierigkeiten jener Vorstellung — wodurch werden sie denn eigentlich nötig gemacht? Wodurch, durch welche greifbaren Argumente ist die frühere Anschauung widerlegt, wonach umgekehrt durch eine Auslese aus dem Alltäglichen, Selbstverständlichen Religion, Ritus, Zauber sich erst entwickelt haben? Viel weiter im Unwahrscheinlichen als in der Herleitung der Sprache aus dem Zauber kann man doch schwer gehen! Höchstens könnte man noch die Art der Fortpflanzung, die der Mensch mit dem Tier teilt, für eine rituelle Nachahmung des *ἱερὸς γάμος* erklären, wofür denn auch die nie fehlende Begleitung religiöser Zeremonien bei der Eheschließung und die feierliche Behandlung der Ehe in der Poesie zeugen könnten . . .

Dies führt zu einem weiteren Gesichtspunkt. Preuß trägt der poetischen und pathetischen Auslese nicht Rechnung.

Ganz natürlich ist in der Überlieferung, zumal der poetischen, von diesen feierlichen und aufregenden Dingen unverhältnismäßig viel die Rede. Man denke doch noch an die neuere Dichtung! Ist es doch vielleicht auch ein Symptom der Überschätzung des Zaubers, daß Traumann (Literaturblatt f. germ. u. rom. Phil. 26 [1905] S. 231) Minors gelehrtem Werkchen über Goethes Fragmente vom ewigen Juden vorwerfen konnte, er verwechsele poetische Verwertung mit Wunderglauben. Sehr früh wird auch hier schon das Spiel neben die gläubige Ausübung getreten sein, wie bei unseren Kindern und ihren Messen und Predigten. Wenn der junge Schiller den Pastor Moser agierte, lag ihm der Glaube an Wunderwirkung des heiligen Wortes fern, den der Geistliche noch gefühlt haben mag. Aufmerksam spüren die Traditoren jede Kunde von mexikanischem Heidentum auf; das hört sich dann an, als ob der Azteke in lauter Zauber gelebt hätte. Aber wieviel Aberglaube ist von den heutigen Deutschen noch belegt (man sehe nur Wuttke-E. H. Meyers „Deutschen Volksaberglauben" oder die Ztschr. d. Vereins f. deutsche Volksk. durch!), und wie wenig Raum nimmt tatsächlich die Ausübung dieser Riten im Leben des Volkes ein! Die Zauberberichte in ihrer ganzen Breite ins Leben zu projizieren, ist gewiß noch voreiliger, als wenn man aus den Romanen und Gedichtbüchern schließen wollte, der moderne Mensch lebe nur für die Liebe und allenfalls noch für die philosophische Grübelei.

Gegenüber der Vernachlässigung der Kultgebräuche bedeutet Preuß' Betonen des Zaubers einen wichtigen Fortschritt. Nun aber kommt es darauf an, den wirklichen Umfang des Zauberwesens nach Möglichkeit festzustellen, die charakteristischen Züge der Magie als einer ungewöhnlichen Anstrengung nicht zu verwischen und einen fruchtbaren Gesichtspunkt nicht durch Übertreibung zu schädigen!

[Der Schluß des Aufsatzes folgt im nächsten Heft]

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Voll ständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

---

2 Indonesien

Von Dr. H. H. Juynboll in Leiden

[Fortsetzung und Schluß]

Sumatra

Neue Mitteilungen betreffs der religiösen Anschauungen der Karo-Batak enthält J. H. Neumanns Abhandlung: „De tĕndi in verband met Si Dajang“ (Mededed. Ned. Zend. Genootsch. XLVIII (1904), S. 101 flg.).

Nach ihrer Meinung besteht der Mensch aus drei Teilen: 1. die *tĕndi* (Seele im Körper, Lebenskraft), 2. eine zweite *tĕndi*, die nach dem Tode *begu* (die unvergängliche Seele) wird, 3. der Körper.

Die erste *tĕndi* hält sich unter dem Hause, wo die Placenta begraben liegt, auf, die zweite aber auf dem Dachboden (*r*-

II Berichte

Die Berichte erstreben durchaus nicht bibliographische Vollständigkeit und wollen die Bibliographien und Literaturberichte nicht ersetzen, die für verschiedene der in Betracht kommenden Gebiete bestehen. Hauptsächliche Erscheinungen und wesentliche Fortschritte der einzelnen Gebiete sollen kurz nach ihrer Wichtigkeit für religionsgeschichtliche Forschung herausgehoben und beurteilt werden (s. Band VII, S. 4 f.). Bei der Fülle des zu bewältigenden Stoffes kann sich der Kreis der Berichte jedesmal erst in 8 Heften von 2 Jahrgängen schließen. Mit diesem Band IX (1906) beginnt die neue Serie, und es wird nun jedesmal über die Erscheinungen der Zeit seit Abschluß des vorigen Berichts bis zum Abschluß des betr. neuen Berichts referiert.

2 Indonesien

Von Dr. **H. H. Juynboll** in Leiden

[Fortsetzung und Schluß]

Sumatra

Neue Mitteilungen betreffs der religiösen Anschauungen der Karo-Batak enthält J. H. Neumanns Abhandlung: „De tĕndi in verband met Si Dajang“ (Mededed. Ned. Zend. Genootsch. XLVIII (1904), S. 101 flg.).

Nach ihrer Meinung besteht der Mensch aus drei Teilen: 1. die *tĕndi* (Seele im Körper, Lebenskraft), 2. eine zweite *tĕndi*, die nach dem Tode *begu* (die unvergängliche Seele) wird, 3. der Körper.

Die erste *tĕndi* hält sich unter dem Hause, wo die Placenta begraben liegt, auf, die zweite aber auf dem Dachboden (*para*).

Die eine, *maringala* genannte, verschwindet nach dem Tode, die andere aber wird *begu djabu*.

Nach der Anschauung der *guru* hat der Mensch sieben *tĕndi*, deren sechs die Sklaven der ersten, *Si Djudjung* oder *Djungdjungĕn* genannten, sind. Wer alle diese sieben *tĕndi* hat, würde unglücklich sein, denn die sechste ist ein Dieb, die siebente ein Spieler. Diese sieben *tĕndi* finden sich in sieben verschiedenen Körperteilen.

Die *tĕndi* ist mit dem Blut innig verbunden, denn sie ist die Wärme, die Essenz des Blutes.

Zwei Dogmata der *Karo-Batak* sind: alles, was lebt, hat eine *tĕndi*, und der Mensch wird mit einer *tĕndi* geboren. Die *tĕndi* wächst mit dem Menschen. Wenn ein Kind Zähne hat, wird seine *tĕndi* als hart (fest) betrachtet. Die *tĕndi* geht von den Eltern aus. Wenn man träumt, die *tĕndi* seines Kindes gebe ein hartes Objekt, so ist dies ein günstiges Omen. Nach einem Traum fragt man nicht: was war Ihr Traum? sondern: was war seine *tĕndi*? weil der Traum eine Wanderung der *tĕndi* ist.

Bei der ersten Haarschneidung, die nicht, wie sonst, *gunting*, sondern *indjami* (leihen) heißt, bekommt das Kind Nippsachen, damit die *tĕndi* sich nicht fürchte und entfliehe. Wegen derselben Ursache wird das Haar des Kindes nicht abgeschnitten, bevor es Zähne hat. Man knüpft die ersten abgeschnittenen Haare zusammen und bewahrt dieselben auf, damit man die *tĕndi* festhalte.

Die *tĕndi* ist zugleich Lebenskraft und alter ego. Die *tĕndi* bestimmt den Menschen. Wenn bei einer Krankheit die Arzneimittel nichts nutzen, stellt man die Diagnose: die *tĕndi* ist erzürnt. Seele und Menschen hängen innig zusammen. Der Batak sagt: ich will, kann aber auch sagen: meine *tĕndi* will.

Das Wort *nawa* (= Mal. *njawa*) wird bisweilen in der Bedeutung von „Atem“ gebraucht; die große Menge kennt es aber nicht.

Die *tĕndi* kann den Körper des Menschen verlassen bei Schreck und wird dann auf sieben verschiedene Weisen zurückgerufen, je nachdem sie sich mehr oder weniger weit entfernt hat. Die *tĕndi* wird mit *begu* assimiliert. Der Verfasser gibt zwei Zauberformeln *(tabas)*, um die entflohene Seele zurückzurufen, in Karo-batakischem Text und Übersetzung.

Die *Karo-Batak* kennen keinen Hauptgott, aber drei *Dibata*. Der Gott der oberen Welt heißt *ĕmpung* oder *nini* (Großvater). Die *Karo-Batak* betrachten sich als die *dibata tĕngah* (Mittelgötter) und nennen die Ahnen *ĕmpung dibata.*

Die Seelen gehen nach dem Tode nicht nach einem bestimmten Seelenland, sondern bleiben einfach auf dieser Erde, bisweilen selbst im Hause. Der Begriff eines persönlichen Gottes fehlt. Eine Vergeltung ist auch nicht vereinbar mit ihrem Schicksalsglauben.

Der Krieg hat den Charakter eines Gottesurteiles, bei dem *dibata* Schiedsrichter ist. Die *dibata* sind die Ahnen *(nini ĕmpung)*, die durch fremde Einflüsse Namen erhalten haben. Das Band zwischen der Seele und den Göttern ähnelt dem zwischen dem lebenden Geschlecht und den Ahnen.

Die Religion der *Karo-Batak* ist aber nicht einfach „Ahnendienst“. Neben der Verehrung seiner Ahnen fürchtet er die Naturkräfte.

Die Lebenskraft von Tieren und Pflanzen heißt auch *tĕndi*. Diese *tĕndi* ist sich selbst bewußt. Daher ist die *tĕndi* eines gefällten Baumes zu fürchten. Die *tĕndi* gestorbener Tiere und Pflanzen werden Wind.

Für kleine Kinder, die jung sterben, und für plötzlich gestorbene und unverheiratet gebliebene Frauen verfertigt man einen Garten, der „Sonnenschirm der *tĕndi*“ heißt. Dieselben haben noch eine *tĕndi*, weil sie noch nicht ausgelebt haben. Ein *guru* kann das Leben eines Menschen verlängern, indem er die *tĕndi* eines anderen Menschen nimmt. Die *tĕndi* wird oft in Verbindung gebracht mit dem Atem *(kĕsah)*. Die *begu*

bleiben auf der Erde, werden Beschützer ihrer Nachkommen, sind ihre *dibata* oder bleiben herumirrend. Unter *těndi* verstehen die *Karo-Batak* eine Person und eine Kraft, etwas Bestimmtes und etwas Unbestimmtes.

Wenn ein Kind krank ist, schickt die Mutter ihre eigene *těndi*, um die *těndi* des Kindes zurückzuholen.

Die *těndi* des Reises heißt wie der Reis selbst *Si Dajang. Si Dajang* wird als eine Person gedacht und angeredet. Sie hat als Ort die *pěrběnihěn*, die Nachahmung eines Waldes, als Sonnenschirm. Wie bei dem Kinde wächst die *těndi* auch bei dem Reis. Derjenige, dessen *těndi* hart ist, ist gesund.

Der Verfasser gibt hier eine Erzählung, wie aus dem begrabenen Vogel *si kanka nukur* der Reis entstanden ist, die eine große Ähnlichkeit zeigt mit der minahassischen Erzählung des *kekekou*.[1]

Si Dajang ist die schöpfende und unterhaltende Kraft, die sich als die gnädige offenbart. Sie ist die *těndi* der Welt und wird in einem hellen Vogel symbolisiert, wie im ganzen Archipel die flüchtige Seele oft als Vogel dargestellt wird. Sie findet sich in allem, speziell im Reis. *Da* ist ein Präfix, das Liebe und Ehrfurcht ausdrückt, und *jang* ist ein allgemeiner Name für Geister und Götter im indischen Archipel.

Der Verfasser deutet das Abschlagen oder Schwarzmachen oder Schmücken der Vorderzähne als ein Mittel, damit *Jang* (der Reis) sich nicht fürchte, wenn sie in den Mund eintritt. Bei der Zahnfeilung bietet man der *těndi* des Patienten ein Geschenk dar, damit sie nicht entfliehe; die *těndi* des Reises ist wie diejenige der Menschen empfindlich für Schreck, Unachtsamkeit und Unhöflichkeit.

---

[1] *Jellesma*. Bydr. t. d. kennis van het Tompakěwasch. (Verh. Bat. Gen. XLVII, S. 54—55 und meine Übersetzung in B. T. L. Vk. **1894**, **716** bis **717**. Siehe die toumbulusche Redaktion in Niemann, Bydr. t. d. kennis der Alfoersche taal, Text 7, übersetzt von Wilken in **Med. Zend.** Gen. VII, 295 und 304.

Dibata hat die Welt nicht geschaffen. Der Mensch ist von *Dibata* nicht geschaffen, sondern geschmolzen oder gegossen. Die Menschen sind die *dibata* der Mitte. *Dibata* ist ein jüngerer (sanskritischer) Name als die malaio-polyn. *Si Dajang*.

Diese Abhandlung schließt mit einem Mythus über *Si Dajang*, der vielen Sonnenmythen bei anderen Völkern ähnelt.

Celebes

Paul und Fritz Sarasins „Reisen in Celebes“ (Wiesbaden, 1905) bilden die erste Monographie über die ganze Insel Celebes, während bisher nur der südliche und nördliche Teil durch die Publikationen von Matthes und Graafland, sowie Zentral-Celebes in den letzten zehn Jahren durch die von Kruyt und Adriani veröffentlichten Mitteilungen bekannt geworden sind. Hier wird aus dem Buch der Herren Sarasin nur der auf Religion bezügliche Teil hervorgehoben werden.

Zuerst wird in flüchtigen Umrissen (I, 44) die Beschreibung der Religion der Minahasser vom Jahre 1679 durch Padt-Brugge gegeben. Nach ihm basierte die Kopfjagd größtenteils auf religiösen Anschauungen. Eine große Zahl von Priestern *(walian)* sorgte für genaue Einhaltung der religiösen Gebräuche, welche hauptsächlich in Opferfesten *(fosso)* bestanden. Der Name *walian* ist, wie schon Wilken hervorgehoben hat, dem dajakischen *balian*, balinesischem *wĕwalĕn* usw. verwandt. Die *fosso* sollten dazu dienen, die Hilfe der Götter anzurufen. Auch Totenopfer spielten eine große Rolle.

Man meinte, die zahlreichen Götter *(ĕmpung)* hätten ihre Wohnsitze auf Berggipfeln, an Wasserfällen, bei großen Bäumen oder unter der Erde. Sie waren ursprünglich Große und Mächtige der Vorzeit, die zu Gottheiten geworden waren. Sie verkündeten ihren Willen durch Schamanen (männliche und weibliche) und durch Vogelgeschrei. Auf Vorzeichen wurde streng acht gegeben, und Gottesurteile spielten eine große

Rolle. Dies alles hat sehr viel Ähnlichkeit mit den jetzigen religiösen Anschauungen der Bewohner Borneos.

Auf S. 51 findet sich die Abbildung der minahassischen Hausgottheit *Tĕtĕles;* derartige hölzerne Bilder wurden früher als Heiligtümer in den Häusern aufbewahrt, sind jetzt aber sehr selten geworden.

Nach Anlaß der Abbildung eines „*Lobo*“ von *Manangálu* (I, S. 218) wird gesagt, die *Lobo* seien der Wohnsitz der Dorfschutzgeister *(Anitu)* und könnten als Tempel oder Geisterhäuser bezeichnet werden. Speziell eine Säule, die von der Mitte des Längsbalkens nach oben zum Dach geht, dient den dorfbeschützenden *Anitus* als Wohnsitz. Oben um sie herum ist ein kleines Giebeldach angebracht, unter dem menschliche Schädel hangen. Diese sind der Anteil, welchen die Geister erhalten.

In einer Schmiederei sahen die Autoren (I, S. 230) ein Bündel aus weichem Holz geschnitzter Messer, Hämmer, Lanzenspitzen usw., deren Sinn nach Kruyt der eines Opfers ist. Die Geister sollen sich mit den hölzernen Modellen begnügen und nicht die eisernen schädigen, denn wenn sie die Seele des Eisens wegnähmen, so würde das Eisen kraftlos werden. In einer anderen Schmiederei (von *Lembong pangi*) sahen die Gebrüder Sarasin allerlei kleine Opferhäuschen von den Dachbalken herabhängen, die dienen, um die Seelen, die ihren Körper verlassen haben, zurück zu locken. Über die Totenopfer der *Toradjas* erfahren wir, daß diese durchschnittlich alle drei Jahre gefeiert werden. Zu Ehren der Toten wird ein mehrtägiges Fest gefeiert, mit Tanz, Gesang, Schlachten und Verschmausen vieler Opfertiere, was also viel Ähnlichkeit hat mit dem *Tiwahfest* der *Olo Ngadju.* Hierauf werden die Knochen der Toten in einer Kiste gesammelt und in eine abgelegene Felskluft hinausgetragen.

Auf S. 234 findet sich die Abbildung einer Opferstätte auf der Paßhöhe des *Takalekadjo,* aus einer Menge in die Erde gepflanzter Stöcke bestehend, in die Opfergaben hineingelegt

werden. Das Gebet eines *Kabosenja* bei der Darbringung seines Opfers (eines Sirihpriemchens und eines Stückes Baumrinde) ist, wie Kruyt es belauscht hat, hier wiedergegeben. Im zweiten Teil (S. 20) finden sich einzelne Mitteilungen über den Dämonenkult in *Pakuli*. Dort gibt es einige sehr schlecht aus Holz gearbeitete Bildnisse, von stark ausgeprägter phallischer Haltung, die als Stellvertreter für Kranke dienen; der Priester zaubert den Dämon aus dem Kranken in ein solches Bildnis.

Die Nachrichten über die religiösen Anschauungen der *Toala* (II, 290) sind mehr negativ als positiv. Es ist dort die Rede von einem gewissen Baum, in dem ein Geist wohnt. An diesem opfert man Reis, Gemüse und Hirschfleisch, um eine gute Ernte zu erbitten. Der *Ada*, der dieses Opfer bringt, kennt aber den Namen des Geistes nicht. Von Mohammed hat er reden hören, kennt ihn aber nicht. Er weiß nicht, wer Welt und Himmel gemacht hat, was aus der Seele nach dem Tode wird usw.

Auf S. 292 ist eine Holzmaske aus *Lamontjong* abgebildet. Hierüber sagen die Verfasser, daß bei einzelnen *Toradjastämmen* Totenmasken vorkommen, welche den Schädeln beim Totenfest vorgebunden werden. Der Name dieser Masken, den die Verfasser nicht nennen, ist *pemia*.

Schließlich ist auf S. 312 von einem Opferplatz, der *Karaeng Lowe* geweiht ist, und von einem an *Karaeng Lowe* geweihten Häuschen, in welchem ein aufrecht gestellter Holzpflock das Symbol der Verehrung darstellt, gesprochen. Reste des bei den *Toradjas* noch heute herrschenden Animismus sind auch bei den Makassaren und Buginesen unschwer zu finden.

Im allgemeinen lernt man aus dieser Reisebeschreibung nicht viel Neues über die Religion der Celebes bewohnenden Völker. In dieser Hinsicht sind die Publikationen von Kruyt, die von den Verfassern auf S. 369 verzeichnet werden, von viel

größerem Interesse, weil derselbe durch seinen zehnjährigen Verbleib in Zentralcelebes besser als irgendein anderer, Adriani vielleicht ausgenommen, mit den religiösen Anschauungen der Eingeborenen sich vertraut gemacht hat.

In den Bydragen tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië (LVIII, 1905) findet sich von der Landschaft Donggala oder Banawa auf Celebes noch die folgende Notiz: Das Opfern bei heiligen Bäumen, das Darbringen von Opfern an die bösen Geister, um dieselben günstig zu stimmen durch die *balyangs* (Art Priester und Priesterinnen), das mit dem Blut einer auf greuliche Weise getöteten Ziege oder Büffels gepflogene Bestreichen einer neulings genesenen Person, um deren Seele zu verstärken, beweisen, daß der Mohammedanismus den Animismus noch nicht ganz verdrängt hat (S. 519).

Malakka

Sehr interessante Mitteilungen über die religiösen Anschauungen der Inlandstämme Malakkas enthält Dr. Rudolf Martins „Die Inlandstämme der malaiischen Halbinsel“, Jena, 1905, S. 932—987. Zuerst werden fremde Elemente, malaiische, buddhistische, hinduistische, dajakische und christliche erwähnt, von denen das erstere am mächtigsten gewesen sein muß (S. 933). Nach Anlaß eines Berichts von Borie (La Presqu' île de Malacca, les Malais et les sauvages (1886): „Le seul monument qu'il en restât alors, était une peau de biavak, espèce de grand lézard (l'iguane), sur laquelle on voyait des caractères que personne ne comprenait plus“ sagt Martin (S. 936): „Denn daß die wilden Eingeborenen je eine auf Tierhäuten fixierte Schrift gekannt hätten, ist durch die Gesamtheit ihrer Ergologie vollständig ausgeschlossen.“ Hierbei ist aber zu bemerken, daß doch auch die Malegassen auf Tierhäuten schrieben. Eine derartige, mit arabischen

Charakteren in Malagasy beschriebene Haut findet sich in der Leidener Universitätsbibliothek (Cod. 3037 leg. Warn.). Auch das von Newbold (Political and statistical Account of the British settlements in the Straits of Malacca, 1839) konstatierte Gerücht, wonach die *Sĕmang* auf „Stebbal-Blätter“ schreiben sollen, nennt Martin „natürlich falsch“, obgleich es doch bekannt ist, daß Baumblätter, spez. Lontarpalmblätter ein sehr gewöhnliches Schreibmaterial bilden im Archipel (Bali, Lombok, früher auch Java), Hinterindien und Vorderindien. Zu den ältesten Nachrichten (S. 939) gehört die von *Godinho de Eredia* (1602), nach der die „Banuas“ Zauberer sind, die der Magie frönen, und daß sie sich mittelst Zauberkünste in Tiger, Schlangen, Krokodile usw. verwandeln können. Ein derartiger Glaube ist allgemein malaio-polynesisch. Begbie (The Malayan Peninsula, 1834) berichtet: „Da sie keine Religion haben, besitzen sie auch keine Priester; ihr einziger Lehrer ist der Puyung, der sie in Sachen der Zauberei, der bösen Geister, Gespenster usw., an die sie fest glauben, unterrichtet.“ Auch die Berichte von Abdullah ben Abdelkadir Munsji über die Djakun, die Martin nach der Übersetzung Van Ronkel's (im Globus, LXIV, 1893) mitteilt, stimmen damit.

Martin unterscheidet in diesen ältesten Nachrichten drei verschiedene Elemente: 1. ein ausgebildetes Schamanentum, das in Form eines Pawangismus oder Poyangismus auftritt; 2. schwache manistische Vorstellungen, und 3. ein oberflächliches, theistisches Element, das nach Logan (1847), Stevens, Skeat und anderen dem ursprünglichen Vorstellungskreis der Inlandstämme angehört. Hierbei ist noch zu bemerken, daß der Pawangismus oder Poyangismus allgemein malaio-polynesisch ist, wie aus Wilken's Abhandlung „Het Shamanisme“ erhellt. Der Name *pawang* ist entstellt aus: *pawwang* = *pahyang*, vom Radix *hyang* (Gott), der mit *eyang* (Großvater) und *wayang* (Schatten) zusammenhängt. Von dem Dämonismus oder Geisterglauben sagt Martin, derselbe schließe sich außerordentlich

eng an den Volksglauben der Malaien und Dajaken an. Die Dämonen heißen auch hier *hantu*. Dieser Name ist auch allgemein malaio-polynesisch, den Namen *anitu*, *tò* (daj.) usw. verwandt. Verschiedene dieser *hantu* werden von Martin erwähnt (S. 942—947). Unter ihnen sind der *Hantu Saburu* (der wilde Jäger) und der Grabdämon hervorzuheben. Der „*Hantu Mati Anak*, Dämon des Geburtsfiebers, in der Form eines Frosches oder eines Vogels“ (S. 944) ist natürlich der malaiische *puntianak*, sund. *kuntianak*, philipp. *patiana*, d. h. „Kindertöter“, also auch allgemein malaio-polynesisch.

Martin will die Hantu in zwei Gruppen einteilen. Die ersteren knüpfen an die Seele des Verstorbenen an, die den Hinterbliebenen in irgendeiner Form Schaden tun kann. Zu dieser Kategorie von Geistern gehören sämtliche Krankheitsdämonen, einschließlich des *Mati Anak* und des *Hantu Kubur* (Grabdämons).

Die zweite Kategorie von *hantu* hat, nach Martin's Meinung, eine rein animistische Basis (S. 946). Es gibt Berg-, Wald- und Baumhantu usw.

Auch hier, wie bei anderen Völkern, z. B. den Malaien, besteht ein inniger Zusammenhang zwischen Menschenseele und Vogel. Nach Stevens haben alle Arten Tiere ihre entsprechenden Seelenpflanzen, die durch das Verzehren der Pflanzen in den Körper der betreffenden Tiere gelangen.

Am meisten verbreitet ist der Glaube, daß der Geist beim Tode den Körper verläßt und nach einem paradiesischen Lande gelangt, wo er in aller Ewigkeit verweilt. Nach den Anschauungen der *Orang Blandass* gelangen die guten Seelen, nachdem sie in einem siedenden See gereinigt sind, zu einer Fruchtinsel (mal. *pulau buwah*), welche am Ende der Welt liegt.

Bei den *Jakun* und den *Sĕmang* besteht die Anschauung, daß der Himmel aus drei Stockwerken bestehe, von denen die beiden oberen mit Fruchtbäumen bestanden sind, während das

unterste nur die Gewitterwolken, die den Menschen Krankheiten bringen, enthält. Nach der Vorstellung der *Mintera* gehen die Seelen derjenigen Menschen, die eines blutigen Todes gestorben sind, in die „Rote Erde“ (mal. *Tanah Merah*) ein.

Der Glaube, der Mensch sei imstande, die *hantu* zu beeinflussen und mit ihnen in Verbindung zu treten, führt zu dem Schamanismus. Man versucht die gefürchteten *hantu* zu verscheuchen durch Aufhängen von Affenkinnladen an dem Dache der Häuser, durch Versperrung der Fußpfade und durch Amulette. Interessant ist der Brauch des „Blutwerfens“ zur Abwehr von Gewitterstürmen, in dem Martin einen Wetterzauber erblickt. Die berufsmäßigen Schamanen heißen bei den Sĕmang *B'lian*, was dem dajakischen *balian*, toumbuluschen *walian*, balinesischen *wĕwalèn* usw. entspricht, während der Name *Poyang*, wie schon oben gesagt, aus *pahyang* entstanden ist. Nach Stevens (Die Zaubermuster der Orang-hûtan, Z. f. Ethn. XXVI, S. 147) gibt es 7 Arten von Zauberern. Die Würde eines *Poyang* ist meist erblich. Äußerlich unterscheidet er sich nur bei den *Jakun* und einigen Senoi-Gruppen durch eine besondere Bekleidung und Bemalung und durch den Besitz einer Art Zauberstockes. Der *Poyang* ist in erster Linie „Medizinmann“. Die Mittel, die angewandt werden, um ihn in einen bewußtlosen Zustand zu bringen, sind Abbrennen von Räucherwerk, Tanz, Gesang, Musik und Lärm, also die gleichen wie bei anderen malaio-polynesischen Völkern.

Neben der direkten Suggestivbehandlung werden auch Amulette und Heilmittel gebraucht zur Heilung von Krankheiten. S. 965—966 gibt Martin eine ganze Reihe von Heilmitteln. Außer den Krankenheilungen führen die *Poyang* noch eine Reihe anderer Beschwörungen aus, z. B. die Beschwörung einer gebärenden Frau usw. Ihnen wird auch die Fähigkeit einer schädigenden Fernwirkung zugeschrieben.

Man glaubt, die Zauberer seien imstande, sich in verschiedene Tiere, zumal Tiger, zu verwandeln und in dieser

veränderten Gestalt ihren Mitmenschen zu schaden. Der *Poyang* fungiert naturgemäß auch als Traumdeuter und Wahrsager.

Der „Liebeszauber“ besteht gewöhnlich in einer besonders wohlriechenden weißen Blume oder Wurzel, die schwer zu finden ist.

Wie z. B. bei den *Atjehern* und *Sĕrawak-Dajaken* fehlt auch bei den *Jakun* die Kampfessprache (mal. *bĕhasa kapur*) nicht. Martin vergleicht diese mit der „Kriegssprache“ der See-Dajaken, dem „Slang“ der Singhalesen beim Reisbau usw. Er hätte auch die „Seesprache“ (*Sasahara*), die die *Sangiresen* nur auf dem Meere gebrauchen dürfen, hier erwähnen können.

Bei den *Mantra* fehlt die sonst so weit verbreitete Sage, die auch bei den *Sĕmang* und einigen *Senoi* sich findet, daß Finsternisse durch ein Ungeheuer, welches den Planeten verschlingt, hervorgerufen werden. Das Ungeheuer heißt bei den Sakai *Rahu*, wie bei den meisten Völkern Indonesiens, während der Name *Hūrā* bei den *Sĕmang* durch Metathesis hieraus entstanden zu sein scheint (S. 977, nach *Skeat*, Wild Tribes of the Malay Peninsula, 1905).

Nach dem Glauben der *Sĕmang* und *Jakun* besteht der Himmel aus drei Stockwerken. Der Regenbogen wird von den *Sĕmang* als eine riesige Schlange *(Ikub Hûyâ)* vorgestellt, und auch die Malaien in *Pinang* bezeichnen den Regenbogen als Bogenschlange *(mal. ular danu)*, nach Maxwell, The Folklore of the Malays, 1881 (J. S. B. R. A. S.). Nach der Mythologie der *Sĕmang* ist die Erde flach wie eine Platte.

Die bei den malaio-polynesischen Völkern so verbreitete Mythe, nach welcher das Menschengeschlecht aus einem Ei hervorgegangen ist, fehlt bei allen Inlandstämmen. Nach einer Schöpfungslegende der *Mantra* stammen dieselben von zwei weißen Affen *(mal. Ungka putih)* ab. Ähnlich leiten die *Orang Laut* als Bewohner der Sumpfregion ihre Abstammung

von einem weißen Alligator und einem Delphin ab (Newbold, II, 412).

Die *Mantra* erzählen von einer großen Flut, vor der sich die ersten Menschen in einem Schiff retteten, und die *Bĕnua* haben die Tradition, daß *Pirman* (d. h. das arabische *firmân*) einmal die Erde mit Wasser überschwemmte. Die letztere Fassung kehrt bei den *Sĕmang* wieder, nur ist es hier die Regenbogenschlange, welcher die Handlung zugeschrieben wird (Stevens, die Zaubermuster usw. S. 126).

Die Stammessagen übergeht Martin, weil dieselben, wie schon Grünwedel und Skeat nachgewiesen haben, nicht ursprünglich, sondern den Malaien entlehnt sind.

Die theistischen Vorstellungen der Inlandstämme hält der Verfasser für die am wenigsten ursprünglichen. Schon die Namen Gottes deuten auf malaiisch-moslimischen Einfluß: die *Benua* haben nach Logan (The Orang Binua of Johore, J. I. A. I, 275) einen Gott, *Pirman*, während ein großer Teil der *Jakun* nach Favre (Account of the wild tribes usw. 1865, S. 31) ein höheres Wesen anerkennen, das sie mit den Malaien *Tuhan Allah* (mal. Herr Gott) nennen.

Nach den *Orang Blandass* ist *Tuhan* (mal. Herr) der Schöpfer der Welt. Die *Tĕmia* geben dem höchsten Wesen den Namen *Sam-mor* (S. 984). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß dieser Name mit *Sĕmar* zusammenhängt. Dieser ist im heutigen javanischen Schattentheater *(wajang)* ein Clown und Diener der *Pâṇḍawa*, muß aber ursprünglich ein alter malaio-polynesischer Gott gewesen sein, wie schon Hazeu (Bydrage tot de kennis van het Jav. tooneel. S. 112, Anm. 2) nachgewiesen hat. Ein vierter Name Gottes, *Teng* (nach Stevens) oder *Pönn* (nach Skeat) scheint ursprünglich zu sein.

Nach Stevens heißt der oberste Gott der *Sĕmang Kei í*, der unsichtbare Donnergott, der über den Menschen wacht, sie bestraft und ihnen verzeiht, über Leben und Tod gebietet und alles geschaffen hat außer der Erde und den Menschen (S. 985).

Wie *Sam-mor* mit dem javanischen *Sĕmar*, könnte vielleicht *Kei î* mit dem javanischen *kyahi* zusammenhängen. Dies ist ein verehrender Titel nicht nur vornehmer Personen, sondern auch verschiedener Geister, z. B. *Kyahi Sadana*, des Bruders der Reisgöttin *Njahi Sri*, ferner *Kyahi Buyut*, *Kyahi Gĕḍe Nabiyen*, *Kyahi Gĕḍe Sumurnja*, *Kyahi Owar Tali*, *Kyahi Ĕmpuh* (Med. Ned. Zend. Gen. XXIII, 9 und Vreede, Jav. Woordenb. I, 529 s. v. *kyahi*). Dies ist aber nur eine Konjektur.

Es ist Skeat nicht gelungen, die Stevensschen Angaben über *Kei î* und *Ple* (den Fruchtgott) zu bestätigen. Nur einmal hörte er von einem *Tā-Pönn* als dem Schöpfer der Welt, der so mächtig sei wie ein malaiischer Raja (S. 986).

Martin schließt diesen interessanten Abschnitt seines Buches mit der Bemerkung, daß ein ursprüngliches theistisches System bei keinem der Inlandstämme sicher erwiesen ist. Ein „Gott“ ist von den Inlandstämmen übernommen worden, aber er hat dabei von seinen wesentlichen Attributen eingebüßt, er hat legendarische und mythologische Form angenommen und ist eine neue Verbindung mit einem viel ursprünglicheren Animismus und Dämonismus eingegangen (S. 987).

Luzon

In A. E. Jenks „The Bontoc Igorot“[1] ist Kapitel VIII der Religion gewidmet. Der Glaube an die Geister der Verstorbenen *(anito)* ist bei den *Igoroten* allgemein. Der Geist eines lebenden Menschen heißt *tako* (S. 196).

Neben *anito*, dem allgemeinen Namen für Geister der Verstorbenen, gibt es noch Namen für besondere Geister: *pintĕng* heißt der Geist eines Enthaupteten, *wulwul* der eines Taubstummen, *wongong* der eines Kranksinnigen, *futatu* der eines bösen Menschen. *Limum* ist der Name der geistigen

[1] Manila 1905.

Form des menschlichen Körpers, der auf die Brust Schlafender sich setzt.

Die Igoroten meinen, die *Anito* leben gerade so wie Menschen: sie bauen Häuser, verheiraten sich, sterben usw. Man glaubt, daß sie in den Bergen sich aufhalten. Wenn ein *Anito* stirbt, wird er eine Schlange oder ein Fels, gewöhnlich aber *lifa*, der phosphoreszierende Glanz in dem toten Holz des Gebirges (S. 197).

Alle Krankheiten, außer Zahnweh, und selbst der Tod werden verursacht von *Anito*. Nur der Geist eines Enthaupteten, der *pintĕng*, geht nach dem Himmel *(chayya)*, während die *Anito* in den umliegenden Bergen sich aufhalten. Der *pintĕng* ist verantwortlich für den Tod aller, die ihren Kopf verlieren (S. 198).

Schlangen, Ratten, Krähen und der rötlichbraune Vogel *ichu* sind ihre Orakeltiere. Diejenigen, die die *Anito* aus den Körpern der Kranken austreiben, heißen *insûpâk*. Sie streichen die Kranken, um die bösen *Anito* herauszulocken. Der Verfasser gibt einzelne Beispiele von Formeln, um die Seele des Kranken zurückzurufen (S. 199).

Bei der *afat* genannten Zeremonie wird ein Schwein geopfert, um die entflohene Seele des Kranken zur Rückkehr zu nötigen. Den folgenden Tag wird ein Küchel geopfert in dem Hause des Kranken. Diese Zeremonie heißt *mangmang* (S. 200).

Der höchste Gott heißt *Lumawig*, auch *Funi* oder *Kambunyan*. Der letztere Name ist wohl dem malaiischen *sĕmbunji* verwandt und bedeutet also: der Verborgene. Er ist der Schöpfer. Auch die Igoroten haben eine Sintflutsage, und ihre Adam und Eva heißen *Fatanga* und *Fukan* (S. 201). Die Geschichte von *Lumawig* wird ausführlich erzählt. In den letzten zwei Jahren ist eine Sekte entstanden, die sich selbst *Supalado* nennt. Dieselben glauben, daß *Lumawig* zurückkehren wird. Dies ist also ein Messiasglaube. Zwei Familien in *Bontok* werden *olot* genannt. Diese sind Vegetarier und

rauchen nicht. Es gibt drei Arten von Priestern. Die erstere heißt *wakü* und besteht aus drei Personen, die die Feiertage dem Volke erkundigen. Von der zweiten, *patay* genannten Art, gibt es zwei Personen in *Bontok* (S. 205). Die dritte Art besteht aus sieben Personen, von denen jede einen besonderen Namen und einen besonderen Wirkungskreis hat (S. 206). Der Ruhe- oder Feiertag in *Bontok* heißt *Těngao* und fällt gewöhnlich in Perioden von zehn Tagen.

Schließlich werden verschiedene Zeremonien vom Verfasser mitgeteilt: S. 207—213, auf den Ackerbau bezüglich (zehn), S. 213—214 Zeremonien um Regen zu fragen und böses Wetter abzuwenden (drei), S. 214—215 auf Kopfjagd bezüglich (zwei) und S. 214 auf Adoption sich beziehend.

---

3 Russische Volkskunde

Von **Ludwig Deubner** in Bonn

[Schluß]

Die in den bisher angeführten Riten und Liedern herrschende Stimmung ist die der Erwartung zu Beginn des Frühlings. Anderer Art sind die Bräuche, die sich an die Zeit der Blüte, des Vorsommers knüpfen, wo der Frühling sein letztes Wort spricht. Weit verbreitet ist die Sitte, den Mai aus dem Walde zu holen; um Mitternacht verläßt man Stadt oder Dorf, frühmorgens bei Sonnenaufgang kehrt man mit Blumen, Zweigen und Maibaum heim. Dies geschah in Frankreich am 1. Mai, ebenso in Italien und England. In Deutschland tritt neben den 1. Mai auch der Pfingstmontag, zuweilen auch schon die Butterwoche oder Lätare. Die gleichen Bräuche sind aus Dänemark und Skandinavien für den 1. Mai und Pfingstmontag bekannt. Die vielerorten aufgerichtete Maistange ist ohne Zweifel der letzte Überrest früherer lebender Bäume. In ältester Zeit brachte man nicht nur einen einzelnen Baum, sondern überhaupt frisches Grün aus dem Wald: dieses nannte man Mai. Gerade die ältesten Zeugnisse reden von der Einbringung des Grünwerks und dem Schmücken der Häuser, Kirchen und Straßen, nicht aber unbedingt von der Einbringung des Maibaumes. Auf slawischem Gebiet ist dieser gar nicht bekannt, nur im Westen findet er sich unter dem Einfluß der deutschen Nachbarn. Verwandte Bräuche (Ausputzen eines Birkenbäumchens, Gesang und Tanz) am Donnerstag vor Pfingsten unterscheiden sich von den vorgenannten dadurch, daß sie nicht mit dem Schmuck der Häuser verbunden sind und nicht vor Tages-

anbruch vorgenommen werden, sondern nachmittags nach längeren Spielen. Dagegen besteht allenthalben die Sitte, Häuser und Kirchen mit frischem Grün zu putzen. Ein eigentliches Ritual setzt hier erst ein mit dem Austragen, nicht dem Einbringen. Im Gouvernement Saratoff wird am Donnerstag vor Pfingsten eine auf dem Dorfplatz aufgestellte lebende Birke von einem Mädchen aufgenommen und in den Wald getragen, ihm folgen die übrigen mit Gesang; die Lieder reden die Birken an, denen Pasteten, Kuchen und Eierspeisen gebracht werden. Im Freien geht eine Mahlzeit vor sich, der Überrest einer alten Opferhandlung. Dieses Mahl findet sich allerorten in Groß-, Weiß- und Kleinrußland. Nach dem Essen wird die Birke 'frisiert', d. h. ihre Zweige werden in Kranzform geflochten; zuweilen werden dabei Kuchen in Kranzform gegessen. Die mit diesem Ritus zusammenhängenden Lieder werden selten während des 'Frisierens' gesungen. Dieser Brauch wird somit in der freien Natur vollzogen, nicht in Dorf oder Stadt. Der Frühlingsbaum spielt die Hauptrolle wie im Westen, aber er bleibt im Walde, und oft wird er nicht einmal abgehauen. Unter dem Baum wird das Opfer dargebracht, aus seinen Blättern wird der Kranz geflochten, um ihn singt man Lieder und spielt Reigenspiele. Ohne jede Prozession mit der Birke gestaltet sich das Einholen von Grün in Serbien und Griechenland. Ungefähr gleichzeitig mit dem russischen 1. Mai, Georgstag, Pfingsten und Pfingstmontag feierten Griechen und Römer den Tag des Rosenfestes, das sich in der slawischen 'Russalnaja nedělja' (Woche vor Pfingsten) widerspiegelt. Das Sammeln von Blumen war auch im Westen üblich; das zeigen altfranzösische pastourelles und Neidhart von Reuenthal; die Blumen sind das Symbol der Liebe.

Welches ist der Sinn der geschilderten Bräuche? Indische Riten kommen uns zu Hilfe. Zu Beginn der Regenzeit, wenn die Aussaat vonstatten geht, werden zwei Mädchen in den Wald geschickt: sie begießen den heiligen Baum Chili

mit Wein und Öl, dann brechen sie einen Zweig ab. Dieser wird ins Dorf gebracht und am Ufer eines Baches auf einen Stein gelegt. Alsdann bringt man ihm Opfer dar, gewöhnlich einen Ziegenbock. Es folgt Tanz und Spiel. Ähnliches geschieht bei den Oraonen in Bengalien zur Zeit der Reisaussaat. Unter den Bäumen des heiligen Haines Sarna wird ein Opfer von fünf Hausvögeln dargebracht, wobei jeder ein Stück Fleisch erhält. Darauf kehrt man beladen mit blühenden Zweigen ins Dorf zurück. Eine verwandte Feier veranstalten die Abchasier, die in heiligen Hainen noch den Baumkult ausüben, dem Gotte der Wälder Misitch. Auch bei den Osseten wird zu Pfingsten ein heiliger Baum verehrt, zu dem die alten Weiber in weißer Kleidung hinziehen. Hier beten sie, verzehren Gebäck und umtanzen den Baum. Bei den Oraonen und Abchasiern sind die aus dem heiligen Hain entnommenen Zweige Gegenstand religiöser Verehrung. Der Baumkult ist bei den Slawen und den Fremdvölkern Rußlands verbreitet; wie immer man ihn erklärt, gerade im Frühling mußten ihm gewisse rituelle Vorstellungen entsprechen. Das Einholen der Zweige hat den Sinn, daß das Dorf als religiös-wirtschaftliche Einheit an dem Segen teilnimmt, der von dem heiligen Baume ausgeht. Der primitive Mensch hält seine Familie, sein Dorf, seinen *clan* für das Zentrum der Welt; er interessiert sich für die äußere Natur nur soweit ihre Erscheinungen sich in dem Schicksal der ihm verwandten Gemeinde abspiegeln. Und jene religiös-wirtschaftliche Einheit ist auch die Trägerin seines eigenen Schicksals. Im Westen erhielt sich der Akt der Einholung des Zweiges oder Baumes aus dem heiligen Hain, im Osten das Opfer, der Kult des Baumes, die feierliche Prozession zu ihm. In enger Verbindung mit diesem Ritus steht das Sammeln der Blumen, der Schmuck der Häuser. Der Moment der Blüte ist der wichtigste im allmählichen Erwachen der Natur, von ihm hängt die Fruchtbarkeit der Pflanzen ab. Auf ihn beziehen sich die römischen

Floralien. Schon Frazer erklärte das Blumenfest als sympathetische Beschwörung der Frühlingsblüte, im Grunde richtig, nur daß nicht mehr diese dadurch begünstigt werden sollte, sondern das Getreide; vielleicht ist es richtiger zu sagen: alle Frucht.

Während die Lieder bei der Einholung des Maien spärlich sind, stehen sie im Mittelpunkt bei der Frühlingsbegrüßung, indem die Jugend von Haus zu Haus zieht und den Hausherren ihre Wünsche vorträgt, in der Erwartung, Geschenke oder Geld zu erhalten. Je weiter nach Osten, desto deutlicher zeigt sich die alte Bedeutung dieser Lieder. Bei den Romanen erfolgt diese Begrüßung am 1. Mai oder ersten Sonntag des Monats. Bisweilen ist unter dem Chor eine *reine de mai* oder *mariée* oder *sposa di may* vertreten, in deren Namen dann gesungen wird. In Portugal wird das Mädchen mit Blumen geschmückt und auf einen Thron gesetzt; der Vorübergehende muß Tribut entrichten. Häufig bringt die Jugend frische Zweige und Blumen mit in die Häuser, in Spanien wird ein Knabe oder Mädchen unter einer Blumenhülle herumgeführt (*mays*, *maya*). Auch in Dänemark, Holland und England finden solche Umzüge statt. In Deutschland macht sich der Streit zwischen Winter und Sommer auch in diesen Begrüßungsliedern bemerkbar. Der junge Mann, der von Kopf bis zu Fuß mit Grün geschmückt wird, heißt: der grüne Mann, Großkönig, Laubmännchen usw. Daneben wird auch einfach der frische Zweig mitgebracht. In Oberbayern erscheint sogar ein Vogel. Am Montag nach Pfingstmontag führt man im Dorf einen Reiter herum, auf den ein riesiger Schwanenhals gesetzt ist. Der Körper des Schwanes wird aus Grün und Sumpfblumen verfertigt. Diese Figur heißt Wasservogel, man begießt sie eifrig mit Wasser.

Das Begrüßungslied findet sich auch bei Slawen, Griechen und Rumänen, auch hier steht die Bitte um Geschenke an erster Stelle. In Bulgarien und Serbien wählt man den Lazarus-

Samstag in der sechsten Fastenwoche, Mädchen von 12—13 Jahren ziehen umher und singen Lazarus-Lieder. Herr und Frau des Hauses werden als Zar und Zarin angeredet und großer Reichtum wird ihnen angedichtet. Bei den türkischen Serben kleiden sich zwei Mädchen als Lasar und Lasariza, die eine in männliches Kostüm, mit einer Keule auf der Schulter; der anderen wird ein Sack aus durchsichtigem roten Musselin, wie die Braut ihn trägt, über den Kopf bis an den Gürtel hinuntergezogen. Beide sind mit Blumen reich geschmückt. Verwandt ist der serbische Umzug von 'König' und 'Königin' (Kral und Kraliza). In Polen wird ein kleines Mädchen ganz mit Laub und Zweigen verhüllt. Bei dem Umgang mit den frischen Zweigen werden bei den Slawen dieselben Heiligen angerufen wie bei der Beschwörung des Frühlings. Der heilige Georg soll mit dem Schlüssel die Erde aufschließen. Bei den Kroaten und Slowenen, wo die 'Begrüßung' am Georgstag stattfindet, wird ein von Kopf bis zu Fuß mit grünen Zweigen bedeckter Bursche vom Chor umhergeführt: der grüne Georg. Gleicher Art ist die russische 'Pappel', ein Mädchen, das mit Schmucksachen, Bändern und Tüchern behängt wird, indem sie die Hände über dem Kopf zusammenhält; die Hände können durch Stäbe ersetzt werden. An anderer Stelle heißt das in Zweige und Laub gehüllte Mädchen *Kust* (Strauch). Im Gouvernement Jenissei wird eine Birke in Frauenkleider gesteckt. Die deutschen Bräuche zeigen, daß die mit grünen Zweigen geschmückte Figur gewöhnlich mit Wasser begossen wird. Dies ist nichts anderes als Regenzauber. Der Ritus des Begießens mit Wasser wird bei den Slawen auch zur Zeit einer Dürre, gewöhnlich in der Mitte des Sommers ausgeübt. Die Namen für die begossene Figur sind von großer Mannigfaltigkeit. Ein rumänisches Lied, das bei diesem Ritus gesungen wird, lautet: „Kaljan, Kaljan, er und ich, wir bitten vereint, daß die Pforten sich öffnen und der Regen befreit werde und wie ein Flüßchen ströme, mit Geräusch, bis die Nacht beginnt, damit das Korn wachse."

Bei der Wichtigkeit des Frühlingsregens ist anzunehmen, daß diese Riten ursprünglich dem Frühling angehören. In Kachetien (Kaukasus) werden tönerne Figürchen begossen. Sie heißen Lasare, obwohl der Brauch im Sommer vollzogen wird; auch im Lied wird Lazarus genannt. Seine zäh festgehaltene Erwähnung im Regenzauber beruht vielleicht auf dem Lukasevangelium 16, 24. Neben den frischen Zweigen begegnet als Emblem bei der „Begrüßung" auch die Figur eines Frühlingsvogels, besonders der Schwalbe. Hierher gehört schon das altgriechische ἦλθ' ἦλθε χελιδών. Wahrscheinlich trugen die Knaben das Bild einer Schwalbe mit sich, wie bei den Neugriechen am 1. März eine grob aus Holz geschnitzte Schwalbe von den Knaben umgeführt wird. In Polen wird zu Ostern der Umgang mit dem Bilde eines Vogels aus Hahnenfedern bewerkstelligt.

Zu den Begrüßungsliedern gehören auch die Lieder der weißrussischen Wolotschobniki, die in der Osterwoche gegen Abend umherziehen. Vier Episoden lassen sich scheiden: 1. der Bericht über den Weg und die Ankunft; 2. die Hervorrufung des Hausherrn und das Lob seines Hofes; 3. der Bericht darüber, was der Hausherr sieht, wenn er aus dem Fenster blickt: die Heiligen sind auf seinen Hof gekommen, oder Gott selbst sitzt auf einem Lehnstuhl da; auch bildet sich die Vorstellung von einem Gastmahl der Heiligen aus; am Schluß werden die Feiertage aufgezählt, deren Vertreter die Heiligen sind; 4. die Tätigkeiten der Heiligen. Das Gastmahl scheint auf das erste Mahl nach den Festen gedeutet werden zu müssen; auf Osterbrauch weist alles hin. In der Aufzählung der Heiligen scheiden sich zwei Gruppen: 1. die Heiligen vor Ostern, in trockener kalendarischer Aufreihung; 2. die Heiligen nach Ostern, bei denen in poetischer Weise ihre spezielle wirtschaftliche Tätigkeit angegeben wird. Es ist klar, daß nur die zweite Reihe ursprünglich ist. Die Tätigkeit der Heiligen hängt mit den ländlichen Arbeiten zusammen, die jedesmal nach ihrem Feiertage vorgenommen werden, wobei Varianten vorkommen. In-

dem man sich die Heiligen selbst im Liede als ländliche Arbeiter vorstellt, soll der wirtschaftliche Erfolg bildlich ausgedrückt werden. Der Ritus bei der 'Begrüßung' ist dem bei der Einholung des Maien verwandt. Hier wird der Maibaum ins Dorf gebracht, es ist ein Fest der ganzen Gemeinde; dort werden Zweige in jedes einzelne Haus getragen. Welches ist der Sinn der Begrüßung? Der Regenzauber, der in einer Reihe interessanter Beispiele vorgeführt wird, ist kein wesentlicher Bestandteil des eigentlichen Ritus. Sein Grundzug ist die Einbringung des heiligen Zweiges ins Haus. Wie die Einbringung des Maien ins Dorf diesem den Segen der erwachenden Natur vermitteln soll, so wird dieser längst sehnsüchtig erwartete Segen bei dem Begrüßungsumgang in jedes Haus gebracht, zu jedem Herd, für jede Geschlechtsgemeinschaft als eine selbständige religiös-wirtschaftliche Einheit. Verwandte Bräuche erläutern diesen Sinn. Jede Geschlechtsgemeinschaft hatte ihren eigenen häuslichen Kult, jede Familie bildete einen selbständigen religiösen Verband. Dem primitiven Menschen genügt es nicht, daß der Frühling kam für die ganze Gemeinde, für alle Menschen: er muß sich davon überzeugen, daß der Frühling auch für ihn kam. Er ist selbst der Träger seines Schicksals, seiner Vorherbestimmung, sein Werk ist die Ernte. Der Erfolg der Wirtschaft ist abhängig von der Beobachtung des Ritus, durch diesen wird der Landmann der Güter des Frühlings versichert. Gott, die Heiligen, der grüne Georg legalisieren den Ritus für das Christentum, der letzte als eine Art Zwischenstufe zwischen diesem und dem Heidentum. Mannhardts Ansicht, die Figuren des Pfingstl, Maikönig usw. seien Waldgeister, ist unhaltbar, denn nirgends tragen sie einen entsprechenden Namen. Die Tatsache, daß für den frischen Zweig auch die Schwalbe eintreten kann, ist ein weiterer Gegenbeweis. Merkwürdigerweise zeigen auch die Begrüßungslieder zu Weihnachten und Neujahr Züge der Frühlingslieder. Der Verfasser stellt dies fest, ohne weiter darauf einzugehen.

3. Kapitel S. 258 bis 392. Den Riten des vorigen Kapitels treten hier solche gegenüber, die verschiedene Befürchtungen und Sorgen darum offenbaren, daß nicht auf dem Wege zum Ziel irgendwelche Hindernisse sich einstellen. An erster Stelle steht der Ritus der Reinigung. Fünf Formen sind möglich: 1. Waschung; 2. Feuer; 3. Umpflügung, Umgang; 4. Schaukeln; 5. Lärm. Reinigung des Körpers findet zu Ostern statt, nachdem die Seele durch Fasten sich geläutert hat. Entsprechend den zwei Zyklen von Frühlingsriten wird die Reinigung zweimal im Frühling vorgenommen. Die zweite Reinigung fällt im Osten auf den Georgstag, im Westen auf den 1. Mai. Ihr gehören auch die Thargelien an. 1. Als rituelle Waschung ist das auf slawischem Gebiet vor Sonnenaufgang bei der Anrufung des Frühlings vor sich gehende Bad anzusehen. 2. Im mittleren Rußland verbrennt man am Vorabend von Mariä Verkündigung, Butterwoche oder Ostern das Bettstroh, worauf man den ganzen Winter geschlafen hat; auch verbrennt man allen Kehricht. Mit dem Rauch reinigt man die Hütte. 3. Um den 'Kuhtod' aus dem Dorfe zu treiben, gehen die Frauen in bloßem Hemd mit aufgelösten Haaren, mit Sicheln, Schüreisen usw. in den Händen in Prozession um die Siedelung, wobei eine nackte Frau (Witwe, Schwangere oder altes Weib) den Pflug zieht, dazu werden Formeln gesprochen. Zu diesem Mittel griffen die Bauern besonders häufig während der letzten Choleraepidemieen. Die serbischen Frauen laufen am Georgstag auf einem Stock reitend, nackt oder einen Quirl über der Schulter, um ihren Viehhof, damit ihnen niemand Milch stehle und sie nicht von der Hitze verderbe. 4. Daß Schaukeln nichts als *purgatio aëre* ist, erkannte Lilek. In Bosnien, Herzegowina und Altserbien heißt es, daß, wer sich am Lazarus-Samstag schaukelt, das ganze Jahr gesund sein wird. 5. Bei den Fremdvölkern Rußlands beginnt die Austreibung des Satans bei der äußersten Hütte, wo sich einige Leute mit Stöcken aus Ebereschenholz sammeln. Man löscht das Feuer und beginnt unter

Geschrei und Lärm mit den Stöcken an den Wänden, Tischen, Bänken und auf der Diele umherzuschlagen: dazu die betäubende Musik einer Art Rassel. Aus der Hütte geht es auf den Hof, dann zum zweiten Haus; die Zahl der Leute wächst, zum Schluß sucht man eine Schlucht des nahen Waldes auf. Man geht dreimal um den größten Baum und schlägt ihn mit den Stöcken. Darauf werden diese fortgeworfen: die Teufel sind in den Baum eingegangen. Ähnliche Austreibungen sind verbreitet. Bei den südlichen Slawen wendet man sie gegen die Schlangen an. Zu den vorstehenden Bräuchen gehört auch die folgende Austreibung des Kuhtodes bei den Russen: Um Mittag schichten die Frauen an den beiden entgegengesetzten Enden des Dorfes je einen Düngerhaufen, den sie um Mitternacht anzünden. Zu dem einen Haufen führen die Mädchen einen Pflug, in weißen Hemden, mit aufgelösten Haaren, eine trägt hinter ihnen ein Heiligenbild. Zum anderen Haufen bringen die Frauen einen schwarzen Hahn, in schwarzen Röcken und schmutzigen Hemden. Dreimal tragen sie den Hahn herum. Dann ergreift eine Frau den Hahn und rennt mit ihm an das entgegengesetzte Ende des Dorfes, indem sie unterwegs zu jedem Haus läuft, die übrigen Frauen laufen ihr nach und schreien: „geh unter, du schwarze Krankheit." Am Ende des Dorfes wirft die erste den Hahn in den schwelenden Dünger, die Mädchen werfen trockene Blätter und Reisig darauf. Dann fassen sie sich an der Hand und springen mit dem erwähnten Rufe um das Feuer. Nach der Verbrennung des Hahnes springen die Frauen in den Pflug und die Mädchen umpflügen mit dem Heiligenbild an der Spitze dreimal das Dorf. Hiernach ist die Austragung des Todes zu beurteilen. Sie ist verbreitet bei den westlichen Slawen. Die Kinder verfertigen in der fünften Fastenwoche eine Frauenfigur (der Tod ist im Slawischen weiblich) aus Stroh und ertränken sie außerhalb des Dorfes. Bei Polen und Morawen heißt sie nicht Tod, sondern Marzana, Marena; man ertränkt sie am Sonntag Lätare. In Thüringen und der Eifel

binden die Knaben einen Strohmann an ein Rad und rollen es angezündet bergab. Anderes an anderen Orten. Alle diese Riten gruppieren sich um die Mitte des großen Fastens. Einen abweichenden Charakter hat das Inswasserwerfen der Kostroma zu Pfingsten oder am Pfingstmontag in Rußland und das Ausführen oder Ertränken der Russalka. Grimm sah in den erwähnten Bräuchen die Austreibung des Winters, Mannhardt bezog sie auf seinen Vegetationsgeist. Beide umgehen den Charakter der Reinigung, der auch bei antiken Parallelen klar hervortritt, so bei dem delphischen Ritus der Bestattung der Charila und bei der römischen Argeerprozession. Auch bei den Naturvölkern wird die Reinigung durch Austragen besonderer Puppen vollzogen. In Ozeanien werden die Dämonen in Puppen geschlossen und *en bloque* ins Meer geworfen. Ebendahin gehört die Verbrennung des Mamurius Veturius. Vieles derart ist nur noch im Spiel erhalten. In allen analogen Fällen nimmt die betreffende Figur alles Übel der Vergangenheit auf sich. Daß man besonders im neuen Frühling von vorn anfangen wollte zu leben, ist verständlich. Ganz abseits steht der Streit zwischen Winter und Sommer, ein rein deutsches rituelles Spiel. Hier handelt es sich nicht um eine kategorische Austreibung, wie beim Tode. Der Winter mißt sich mit dem Sommer. Bei den Eskimos findet ein ähnliches Spiel zwischen zwei Gruppen von Burschen im Herbst statt. Siegt der Sommer, so kann man noch auf gutes Wetter hoffen, also eine Art Orakel.

Einen hervorragenden Platz im slawischen Frühlingsritual nehmen die am Samstag oder Sonntag nach Ostern, gelegentlich auch am Gründonnerstag stattfindenden Gedächtnisfeiern auf den Kirchhöfen ein. Das Volk nimmt Trank und Speise mit. Nachdem die Geistlichkeit die Seelenmessen abgehalten hat, wird geschmaust und gesungen: es entsteht eine Art allgemeiner Orgie. Besonders festlich begeht man diese Feier in Klein- und Weißrußland. Im Kreis Perejaslawl zerschlägt jeder

Familienvater am Schlusse der Seelenmesse ein buntgefärbtes Ei am Kreuz und gibt es den Bettlern. Auf das Grab wirft man Salz und die Überreste der 'heiligen' Speise; auch ein Glas Schnaps gießt man aus und ruft dabei die Toten an: „eßt, trinkt und denkt unser." In Weißrußland gießt man Wein auf die Gräber und spricht: „heilige Eltern, warum seid ihr von uns geflogen? kommt zu uns, wir wollen essen, was Gott gibt". Gerade im Frühling, im wichtigsten Moment des Wirtschaftsjahres, muß man die Toten als die Beschirmer der Interessen ihrer Nachkommenschaft günstig stimmen. Sie sollen dem Landmann helfen mit ihrem geheimnisvollen und weisen Einfluß auf sein Schicksal. Die gleichen Riten kennen die Fremdvölker, bei denen sie auch zu Ostern, am Palmsonntag, in der dritten und vierten Fastenwoche vorkommen. Bei ihren Totenbewirtungen lassen sie entweder einige Stühle frei oder lassen den gedeckten Tisch eine Zeitlang stehen. Ja sie heizen für die Toten sogar Bäder. Auch an die Woche vor Pfingsten schloß sich die Totenverehrung; ihr Name 'Russalnaja nedělja' geht auf die griechisch-römischen *Ῥουσάλια* Rosalia Rosaria zurück, die den Charakter einer Totenfeier haben. Dasselbe Fest begegnet in frühchristlichen griechischen Inschriften als *ῥοδισμός* oder *ῥοσσάλια*. Von dem Fest wurden bei den Russen die Seelen der Toten 'russalki' genannt. Die Frage des Verfassers, warum diese Bilder der Toten nur weiblich gedacht werden, ist leicht zu beantworten: man hat sich die Seele zu allen Zeiten weiblich vorgestellt. Ebensowenig Schwierigkeit bereitet die Austreibung der Russalka. Es ist nicht nötig, eine Umwandlung der Volksvorstellungen anzunehmen. Die Seele des Toten ist von jeher auch als Feind betrachtet worden, so gut wie als Freund; davon liegt hier ein Rest vor. Daß man die Toten auch in der Woche vor Pfingsten, gegen Ende des Frühlings verehrt, hat seinen Grund darin, daß der Bauer ihre Hilfe zur Zeit der Kornblüte genau so nötig hatte, wie zu Beginn des Frühlings. Die Feiern tragen einen fröhlichen

Charakter, ihr Name 'russaliji' wurde daher überhaupt zur Bezeichnung von Volksspielen.

Eine besondere Rolle im Frühlingsritual spielen die Eier und die Erstlinge der Herde. Das Ei ist die erste frische Opfergabe, daher erklärt sich seine rituelle Bedeutung, die mit Symbolik nichts zu tun hat. Die Erstlinge der Herde werden feierlich geschlachtet. In Serbien und Bulgarien verzehrt man das erste Lämmchen am Georgstag. Ehe man es tötet, werden auf seinen Hörnern Kerzen angezündet, dann wird es in der Kirche gesegnet. Auch ruft der Hausherr, vordem er es schlachtet: „heiliger Georg, da hast du das Lämmchen", währenddessen gehen die Weiber um das Tier herum und beschmieren sein Maul mit Honig. Die Letten schicken am Georgstag die Pferde zum erstenmal auf die Weide, was die Jugend mit einem Mahl in freiem Felde feiert. Der dabei angerufene Ussin ist eine rein rituelle Figur und nichts anderes als eine Personifikation des Feiertags (wir werden sagen: ein Sondergott). Der Verfasser erblickt in Ussin die lettische Bezeichnung für den heiligen Georg, da dieser gelegentlich für Ussin eintritt und Ussin auch als Ritter erscheint. Es liegt näher, eine Beeinflussung oder Verdrängung des alten Ussin durch den christlichen Georg anzunehmen. Der Sinn des Opfers an den heiligen Georg liegt in dem Schmecken des ersten Zuwuchses. Das erste Austreiben des Viehes erfolgt im ganzen griechisch-slawischen Osten am Georgstage, das Austreiben der Pferde in Rußland am Nikolaustag (9. Mai). Im slawischen Westen wird das Vieh am Pfingstmontag oder 1. Mai ausgetrieben; dabei erscheint als zentrale Persönlichkeit der Hirt: er wird beschenkt und bewirtet. Bei den Russen, Esten und Letten begießt man ihn mit Wasser, damit das Gras genug Regen bekommt. Wichtiger ist die magische Umgehung des Viehes. Im Gouvernement Kowno wird das Vieh auf den Hof hinausgelassen, der Hausherr klebt an die Ränder eines mit Serviette oder Handtuch bedeckten Tellers Kerzen im Schema eines drei-

armigen Leuchters, legt auf den Teller Heiligenbilder und ein Paar Eier und geht damit um das Vieh herum. Hinter ihm schreitet seine Frau, in der einen Hand einen Topf mit glühenden Kohlen haltend, in der anderen eine Schürze voll heiligen Grases; damit beräuchert sie das Vieh. Den Beschluß macht der Hirt, der mit einem von der Palmwoche aufbewahrten Zweig möglichst jedes Tier schlägt. Dieser Umzug geht dreimal vonstatten. Daß es sich um eine Reinigung handelt, zeigt der weißrussische Brauch, mit dem der dreimalige Umgang geschlossen wird. Man bleibt auf der Stelle stehen, von der man ausging. Der Oberhirt betet, indem er auf die Herde blickt: „errette, Herr, unsere Herden und jedes Stück Vieh von jeglichem gleitenden Reptil und bösem Raubtier.“ Darauf wenden alle Hirten der Herde den Rücken zu, und der Oberhirt spricht die Worte: „hussa Hexe“; alle Hirten schreien: „hussa Hexe!“ Der Hirtenbube, der weiter vorgetreten ist, knallt laut mit der Peitsche in die Luft. Der Oberhirte fährt fort: „Salz in die Augen!“, der Bube wirft aus seiner hohlen Hand Salz ins freie Feld. „Den Feuerbrand in die Zähne!“, der Bube schleudert nach derselben Seite einen Feuerbrand. Darauf lassen sich alle Hirten auf die Erde nieder und nehmen ihre Mahlzeit ein. Aber es muß auch jedes einzelne Tier von jeglicher Seuche gereinigt werden, die in ihm stecken könnte. Das einfachste Mittel ist, die Herde durch einen Gegenstand zu jagen, der die Unreinigkeit nicht durchläßt, wobei der Gegenstand entweder so heilig ist, daß die Unreinigkeit vor ihm Halt macht, oder seinerseits alles Unheil an sich zieht. Zum zweiten gehört die Umtragung des schwarzen Hahnes bei Letten und Litauern. In Südfrankreich trieb man das Vieh durch eigens errichtete tunnelartige Tore aus Erde. Die Mordwinen bauen gleichfalls einen Tunnel, verteilen aber außerdem darin einen Holzbrand, so daß das Vieh in Wolken von Rauch geht. Hier tritt der erste Gedanke hinzu: vor dem Feuer muß alles Unheil zurück

bleiben. Der Brauch, das Vieh durch Scheiterhaufen zu treiben, ist weit verbreitet, bis zu den Hottentotten. Reinigende Kraft schreibt man an einigen Orten auch dem Osterei zu. Im Kreise Grodno breitet man beim ersten Austreiben vor der Schwelle des Viehstalls einen Pelz aus, mit den Haaren nach oben, und legt darauf Eier. Dasselbe geschieht in Deutschland. In der Mark Brandenburg geht das Vieh über ein unter der Schwelle vergrabenes Ei, anderswo wirft der Hirt den Kühen Eier unter die Füße. Reinigend ist der Schlag mit der Gerte, der an vielen Orten bezeugt ist. Es scheinen sich zwei Vorstellungen zu verbinden, 1. der einfache Akt des Austreibens, der feierlicher, mit einem geweihten Zweig, vollzogen wird, 2. die Lustration: in Weißrußland schlägt der Hirt die Tiere, während Hausherr und Hausfrau den Umgang vornehmen. Interessant sind die Worte, die der indische Priester während des Opfers zu dem Zweig in seiner Hand spricht: „behüte das Vieh, das das Opfer darbringt, das im Walde umherstreifen wird, vor dem Schrecken des Räubers, wilder Tiere und jeglichen Unheils; die mit dem Zweig geschützten Kühe werden ohne Fehler nach Hause kommen.“ Wenn die bulgarischen Mädchen sich am Georgstage schaukeln, versetzen ihnen die Burschen hin und wieder eins mit der Rute.

Eine weitere Anzahl von Riten knüpft sich an die erste Ausfahrt mit der Egge, bei den Fremdvölkern, in England und Deutschland. Auch gibt es im Frühling einige Tage, an denen es gefährlich ist, sich mit dem Pflug zu befassen. Bei der Ausfahrt aufs Feld zum Pflügen wird um Fruchtbarkeit gebetet, desgleichen bei der Aussaat. Brot und Eier werden in Rußland bald auf die Egge gelegt, bald über das Feld verstreut. In Deutschland fährt man mit der Egge über einen Topf Milch mit Brot und Ei. In Westfalen zieht ein altes Weib den Pflug. Eiopfer begegnen auch in Kleinrußland, Serbien, Bosnien und Herzegowina. Eier oder Eierschalen steckt

man in Deutschland und Rußland dem Sämann in den Korb; gewöhnlich nimmt man dazu Ostereier. Auch wirft der Sämann eine Handvoll Samen rückwärts über die Schulter und schließt dabei die Augen. Die Mordwinen fahren vor der Aussaat mit einem ganzen Mittagessen aufs Feld, schneiden einzelne Scheiben Brot ab und legen auf jede je ein Stück von jeder Speise. Diese Scheiben vergraben sie in die Erde. Nach dem darauf folgenden Essen machen sie sich an die Aussaat. Die Wotjaken decken über die aufgepflügte Erde ein Tischtuch, darauf legen sie Eier, Brot und andere Speisen. Nach einem Gebet erfolgt die erste Aussaat, wobei zugleich mit dem Korn auch die Eier ausgestreut werden. Eins davon wird eingepflügt, die anderen verzehrt man. Zum Sämann wird bei den Tschuwaschen ein 'glücklicher Mensch' ausgewählt. Im Gouvernement Ssamara schloß sich der Landmann am Vorabend der Aussaat ein, zündete eine Wachskerze an und legte vor den Heiligenbildern eine Handvoll Samenkörner hin; dann begann er eifrig zu beten um Herabsendung glücklicher Saat und Ernte. Dabei wurden im Haus sorgfältig alle Spalten und Öffnungen, sowie die Ofenrohre zu dem Zwecke geschlossen, daß der herabgesandte Segen Gottes nicht aus dem Hause entweiche. In Neuseeland müssen die Arbeiter vor dem Aufpflügen fasten und sich waschen. Die Slowenen werfen in der Mitte der fünften Fastenwoche auf dem Felde einen Teil des Pfluges (*verklo*) gegen die Sonne. Wo er hinfällt, vergräbt man ihn. Rostet er nicht, so gibt es gute Ernte. Nach Herausnahme des *verklo* aus der Erde umwindet man es mit Efeu und setzt es in den Pflug ein. Am anderen Morgen, wenn man zum Pflügen ausfährt, steckt man dort, wo das *verklo* vergraben war, eine geweihte Palmweide hinein. Zu den betrachteten Riten gehört auch das Spiel Kostrubonko: Kostrubonko wird gesucht, man findet ihn nicht; er ist tot und wird beweint; plötzlich springt Kostrubonko auf und hascht die Mädchen. Eine Replik davon ist das epirotische Spiel Saphira. Saphira stellt sich

tot, man beschüttet ihn mit Blumen und beweint ihn; kaum spricht man von seinem Tode, so springt er auf und fängt den Chor. Man hat damit mehrfach das Adonisfest von Byblos verglichen: Klage um den Toten, am folgenden Tage Freude über den Auferstandenen. Man hat hierunter nicht den Tod der Natur im sommerlichen Brand und ihr Erwachen im Frühling zu verstehen, wobei zwei auseinanderliegende Momente zusammengerückt wären, Adonis ist, wie das Theokritscholion zu III 48 erklärt, *ὁ σῖτος σπειρόμενος*. Die Adonien waren ursprünglich ein Saatzauber, der Ritus sollte ein schnelles und erfolgreiches Aufgehen der Pflanzenkeime begünstigen, nachdem der kostbare Same in die Erde geworfen und in ihrer schrecklichen ungekannten Tiefe untergegangen war. Es stimmt dazu, daß die alten Adonien in Byblos um die Wende des Februar während der Aussaat des Sommergetreides gefeiert wurden.

Auch für den Aufgang des Wintergetreides um Himmelfahrt wird gesorgt. Man backt aus Teig sog. 'Treppen' (*lėstnizy*), Pasteten mit quer übereinander gelegten Schichten. Sie symbolisieren den Wuchs des Getreides. Im Gouvernement Ssaratoff gingen die Weiber mit ihren 'Treppen' aufs Feld, wälzten sich auf der Wintersaat und warfen Eier in die Höhe. So hoch das Ei flog, sollte der Roggen wachsen. In Oberbayern geht zu Ostern jeder Bauer mit seinen Leuten aufs Feld und richtet an jeder Ecke ein Kreuz aus frischen Zweigen auf; ebenda legt er Schalen von Ostereiern nieder. Außerdem wird in der Mitte des Feldes ein Ei vergraben. Geweihte Speise vergräbt man in Österreich. Ähnliches geschieht in Indien. Es ist die Vorstellung des magischen Kreises, durch den man das Feld schützt. Dasselbe sucht man durch feierlichen Umgang zu erreichen, der bei den Slawen sehr verbreitet ist. Bei Serben und Bulgaren, wo sich auch die Geistlichkeit beteiligt, werfen die Burschen kleine Bälle in die Höhe und springen möglichst hoch, damit das Getreide ebenso hoch

wachse. Während das Kreuz umgetragen wird, legen sich die Kranken quer über den Weg, damit die Prozession über sie hinweg ginge und ihre Krankheit ausgetrieben werde. Verwandt mit diesem Umgang ist der germanische Flurumritt. Die lustrierende Kraft des Umgangs wird stellenweise durch Tragen von Fackeln verstärkt. Bei den Russen und Serben sind auch Lieder mit dem Umgang verbunden. Die gleichen Riten finden wir bei den alten Römern, auch ins Christliche werden sie übertragen. Die Reinigung des Feldes ist der letzte Akt der rituellen Handlung im Frühjahr. Eine Beschwörung der Ähren stellt das großrussische Spiel Kolossok dar: ein zwölfjähriges Mädchen geht über die kreuzweis verschränkten Hände der in zwei Reihen sich gegenüberstehenden Mädchen und jungen Frauen bis zum Feld, indem die hintersten immer nach vorn laufen und die Brücke fortsetzen. Auf dem Felde reißt das Mädchen eine Handvoll Roggen ab, trägt sie zur Kirche und wirft sie dort hin.

Die Mehrzahl der in dem vorliegenden Buche analysierten Riten gehören zu den zwei großen Kategorieen der Beschwörungen und Lustrationen. Einen Glauben an Geister setzt keiner notwendig voraus. Der primitive Mensch erzielt, wie Frazer sagt, durch ähnliche Handlungen ähnliche Erscheinungen. Doch ist es nicht richtig, wenn Frazer behauptet, der Wilde erreiche sein Ziel auf übernatürlichem Wege. A. Lang hat betont, daß Erscheinungen wie Halluzinationen, Fernwirkungen, Erraten den Wilden längst bekannt sind. Wenn der Zulu einen verlorenen Gegenstand nicht finden kann, nimmt er seine Zuflucht zur inneren Eingebung und bemüht sich zu fühlen, wo der Gegenstand steckt. Fast alle wilden Völker kennen diesen Akt des unbedingten Willens; sie nennen das 'die Tore der Entfernung öffnen'. Es ist eine unbewußte Gehirntätigkeit, die an Ekstase grenzt. Der Grundzug der betrachteten Riten ist der Glaube des Landmanns, daß sein Schicksal mit dem seines Feldes identisch ist; daß seine Vorherbestimmung

von ihm selbst abhängig ist oder seiner religiös-wirtschaftlichen Gemeinde. Seine Art, die Natur anzusehen, ist streng egozentrisch. Sie existiert für ihn persönlich. Seine Ansicht wird erschüttert, wenn eine Naturerscheinung sich ihm schädlich erweist; nur durch den Gedanken an die Möglichkeit eines Widerstandes kann seine egozentrische Metaphysik wieder ins Gleichgewicht gebracht werden. Dieser Widerstand in Form der Beschwörung oder Lustration erscheint uns übernatürlich. Nach Spencer stellen sich dem primitiven Menschen komplizierte Objekte und Verhältnisse unter den Bezeichnungen einfacher Objekte und Verhältnisse dar. Wenn der Wilde erkrankt, erscheint demnach als erstes Mittel die Aussaugung der Krankheit: diese wird ganz konkret gedacht. Daneben steht die Austreibung durch Riten, die den magischen Bräuchen der Reinigung und Beschwörung verwandt sind. Der kirgisische Baksy bringt sich in Ekstase durch das hartnäckige innere Bestreben, den Kranken zu heilen. Der Ekstase dienen das Drehen im Kreise, eintönige Musik, narkotische Getränke, Fasten u. dgl. Der Beschwörer fühlt in sich die Kraft, durch Willensanspannung die gewünschte Erscheinung hervorzurufen: er muß an sich glauben. Der primitive Mensch, der durch seine Ekstase die Tore der Entfernung öffnet und Krankheiten heilt, muß glauben, daß er durch dieselbe Ekstase auch den Regen herbeiführen, die Blüte der Nutzpflanzen beschleunigen und sichern könne usw. Diese Weltanschauung muß religiös genannt werden. Sich selbst hält der primitive Mensch für eine Art Gott; auch der kirgisische Baksy und der türkische Schamane halten sich zweifellos für Götter. Die Vorstellung vom Mensch-Gott ist bei den Wilden weit verbreitet. Frazer hält diese Menschengötter fälschlich für Besessene. Ihre Göttlichkeit gründet sich auf den Glauben an sich selbst, und dieser Glaube wurzelt in der Fähigkeit, sich auf einen Wunsch zu konzentrieren. Ohne Wunsch keine Religion, kein Gott, sagt Feuerbach. Die rituelle Handlung liegt den vollkommeneren Formen des religiösen Bewußtseins

zugrunde. Sie erklärt auch den Dualismus von Gut und Böse, Liebe und Furcht in der Vorstellung von der Gottheit. In der Beschwörung vollzieht sich der Prozeß der Entstehung des wohltätigen Gottes, in der Lustration hat man die Quelle des Menschenfeindes zu suchen. Das rituelle Lied dient einerseits der Ekstase, anderseits drückt es den Wunsch selbst durch das Wort aus. Der rhythmisch ausgedrückte Wunsch liegt der Beschwörung zugrunde. Das rituelle Beschwörungslied ist eine selbständig entstandene und ursprüngliche Form der Volkspoesie. Nach Bücher waren Arbeit, Musik und Poesie auf der ersten Stufe der Entwickelung eine Einheit, aber das Grundelement bildete die Arbeit. Energische rhythmische Körperbewegungen führten zur Entstehung der Poesie, insonderheit die Bewegungen, die wir Arbeit nennen. Tanz ist eine Nachahmung bekannter Arbeitsprozesse. Im Rhythmus sieht Bücher mit Nietzsche eine Nötigung, eine Anspannung der Energie, die geeignet ist, bis zur Eingebung, zum Rausch, zur Ekstase zu führen. Seine eigene Theorie von der Entstehung des Liedes aus dem Beschwörungsverfahren betrachtet der Verfasser als eine Weiterbildung der Theorie Büchers. Denn auch hier liegt derselbe psychologische Prozeß zugrunde, wie beim Arbeitsliede. Auch hier dient das Lied der Erregung und der Anspannung der psychischen Impulse und Muskelenergie. Arbeits- und Rituallieder sind die Grundtypen, in die der ganze Liederschatz des primitiven Menschen aufgeht. Kriegs-, Jagd- und Liebeslieder gehören zur zweiten Gruppe. Auch die im zweiten Teil zu betrachtenden Lieder und Tänze, in denen das ganze Menschenleben mit allen seinen Fragen sich widerspiegelt, sind ein integrierender Bestandteil des Ritus, obwohl sie ihn anscheinend unabhängig begleiten.

---

4 Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer

Reisebericht von **K. Th. Preuß** z. Z. in Mexiko

Am 25. Dezember 1905 brach ich von Tepic auf[1], um die Stämme der Sierra Madre besonders in bezug auf Religion und Kunst zu untersuchen in der Hoffnung, hier auf ursprüngliche Ideen zu stoßen, die die dunkeln Anfänge dieser unpraktischen und doch so tief in die Tätigkeit der primitiven Völker eindringenden „Mittel zur Lebenserhaltung" ein wenig erhellen. Auch glaubte ich hier manche Erklärungen für die Zeremonien und Bilderschriften der alten Mexikaner zu finden, da an beiden Orten sowohl die gleichen Lebensbedingungen des Ackerbaues und Regens, der gleiche Sonnenstand und die gleichen Tiere sich finden, wie auch ein sprachlicher und räumlicher Zusammenhang vorhanden ist. In sechs Tagereisen nach Norden erreichte ich das Hauptdorf der Cora-Indianer Jesus Maria, das ich als Hauptstützpunkt erwählte, um von hier aus die anderen bedeutenden Cora-Pueblos zu besuchen, das zwei Stunden entfernte San Francisco und das eine bzw. zwei Tagereisen nach Westen und Norden gelegene Mesa de Nayarit und San Theresa. In diesen Dörfern werden verschiedene Dialekte gesprochen, doch so, daß sich die Bewohner untereinander sehr wohl verstehen können. In San Theresa bin ich jedoch noch nicht gewesen, da ich in meiner Nähe ein großes Material vorfand. Die Grundlage für meine Untersuchungen mußte das Aufschreiben und Übersetzen von Texten und daher das Studium der Sprache sein, da wir außer einem kleinen

---

[1] Die Mittel zu dieser Reise gewährte mir die Preußische Regierung aus der „Herzog von Loubat Professur-Stiftung".

Vokabular des Pater Ortega vom Jahre 1732 nichts dergleichen besitzen. Wenn ich nun im folgenden einzelnes von meinen über Erwarten reichen Funden mitteile, so geschieht es in der Erkenntnis, daß ein viermonatiger Aufenthalt nur gerade Zeit genug bietet, um zu übersehen, in welchen Richtungen die Arbeit einzusetzen hat. Ich biete daher weder Vergleiche mit dem Altmexikanischen, noch teile ich etwas aus dem Original der Texte mit, da die vollkommene Verarbeitung Jahre nach meiner Rückkehr erfordern wird. Auch muß man immer bedenken, daß ein Endurteil über die Cora erst nach dem Studium der sprach- und kulturverwandten Nachbarstämme möglich ist, zu denen ich im Juli übersiedeln will, und zwar zunächst zu den Huichol-Indianern.

Kaum war ich einige Tage bei den Cora, so führte mich der Indianer, den ich für meine Sprachstudien gewonnen hatte — ein Verächter der alten Corasitten —, in der Nacht zu einigen „Höhlen“ in der Umgebung des Dorfes. Es waren teils kleine Hohlräume aus kunstlos übereinandergesetzten Steinen, teils Felsspalten und Bildungen aus überhangenden Felsen, deren Eingang durch Steine verbaut war. Ich fand dort außer kleinen Schälchen mit Lebensmitteln und Tabak für die Toten und Takuáte — die Götter — eine Anzahl bemalter und mit Federn behängter Zeremonialpfeile. Im Laufe der Zeit besuchte ich viele andere wirkliche Höhlen, auch in der Umgebung von San Francisco und der Mesa, die zum Teil tief hinabführten und nur auf dem Bauche zugänglich waren. Die Fülle der dort vorgefundenen Pfeile, die Masse der einen bedeutenden Geldwert repräsentierenden Federn — an einem einzigen Pfeil zählte ich z. B. 80 Bündel —, endlich die kunstvoll hergestellten, zum Teil gewaltigen Sterne daran aus weißen Baumwoll- und blauschwarz gefärbten Wollfäden machten es mir zur Gewißheit, daß in diesen „Pfeilopfern“ ein wesentlicher Teil der Corareligion stecke. Tatsächlich haben die Cora jedes Dorfes auch einen sehr einflußreichen „Alten“ an ihrer

Spitze, den man den Vater des Dorfes nennen könnte, und der als vornehmste Aufgabe die Sorge für die gemeinsamen „Pfeilopfer“ hat. Diese bilden gewissermaßen einen Ersatz der fehlenden Götterbilder. Und das alles, obwohl seit fast 200 Jahren hier die christliche Kirche besteht. Gegenwärtig befindet sich ein Pfarrer in Jesus Maria und ein anderer in dem fast ganz mexikanisierten San Juan Peyotan. Die Cora sagen einfach, Gott selbst habe diese Gebräuche eingesetzt, und sind nicht minder fromm als Christen wie als Heiden.

Wegen des Mißtrauens, das die Cora allen Fremden entgegenbringen, gelang es mir erst ganz kürzlich, eine Serie Pfeile nebst einer authentischen Erklärung ihrer Bedeutung zu erlangen. Zugleich hatte ich achtgegeben, welche Federn in den verschiedenen Zeremonien gebraucht wurden, so daß ich mir jetzt ungefähr ein Bild von diesen „Pfeilopfern“ machen kann. Danach darf man in ihnen weder Opfer noch Gebete sehen, sondern auch heute sind es lediglich unumgänglich notwendige Mittel, Leben und Gesundheit, Regen und gute Ernte u. dgl. m. zu erhalten. Wollte der Vater eines neugeborenen Knaben oder Mädchens nicht einen Pfeil mit der Feder des kleinen Sperbers bzw. der Taube anfertigen und im Hause aufbewahren, so würde das Kind sterben. Ganz ebenso z. B. würden die Toten kommen und dem Kinde Schaden zufügen, wenn er nicht einige Tage Zweige des Zapotebaumes in den Türrahmen steckte. Zweige und Federn sind ein Mittel zur Abwehr. Dasselbe wiederholt sich für die Gesundheit des ganzen Dorfes besonders beim Neujahrsfest im Januar und beim Fest der Reife der Knaben und Mädchen im Mai.

Außerordentlich gut für die Verhinderung und Heilung von Krankheiten sind Pfeile mit den Federn des großen Sperbers, die auch, an ein Stöckchen gebunden, den Heilkünstlern bei ihren Kuren dienen. Um eine gute Ernte zu erlangen, gebraucht man, hauptsächlich zur Saatzeit, die prächtigen blauen Federn des Blauhähers oder die gelben des Papageis. Am

Ende der Regenzeit, im Dezember, macht man zum Fest der mit der Erdmutter identifizierten Jungfrau von Guadalupe Pfeile mit Reiherfedern, die Wasser, und mit großen Flocken von Baumwolle, die Wolken bedeuten. Anfang Mai werden der Sonne Pfeile mit den rötlich-blauen Federn des Guacamayo und roter Zeichnung des Schaftes in die Höhlen gestellt, und beim Mitotetanz, über den ich noch sprechen werde, bedeutet ein kurzer Stab mit denselben Federn, der neben das Feuer inmitten der Tänzer gesteckt wird, zugleich das Feuer und die Sonne. Ja, dieses Feuer selbst wird in den von mir in der Corasprache aufgezeichneten Mitotegesängen die Federn der Sonne genannt. Der Name des Adlers kuŏlrĕäbĕ ist zugleich ein Beiname der Sonne, und Adlerfedern werden an Pfeilen gegen Krankheiten angebracht, aber nur vom Oberhaupt des Dorfes, dem „gobernador“ (*taʿhtúan*)[1], offenbar, weil der Zauber dieses Vogels für andere zu stark ist und nicht beherrscht werden kann.

Den Federn wird eine besondere Kraft nach ihrer Farbe und dem Ort des Vorkommens der betreffenden Vögel zugeschrieben. In zweiter Linie sind sie den Gottheiten geweiht, und zwar trägt jeder Pfeil die Zeichen des Morgensterns ʿHàtzíkan, der Erdmutter Téχkame und der verstorbenen „Alten“, der Takuáte, die besonders im Osten, in den Bergen und zwischen den Wolken leben. Selbst in den Zeichnungen der Sonnenpfeile ist nicht die Sonne allein vorhanden. Doch sind einige Pfeile mehr ʿHàtzíkan, andere mehr Téχkame geweiht und vertreten daher je nachdem mehr das Männliche oder mehr das Weibliche unter den Menschen. Diese Teilung findet sich z. B. bei den Pfeilen für Knaben und Mädchen, bzw. Männer und Frauen mit Federn des kleinen Sperbers und der Taube, für die wiederum entsprechend gelbe

[1] Über die Aussprache der Coraworte bemerke ich, daß ʿh geringe gutturale Aussprache des h bedeutet, x = sch und ʾ der saltillo ist. Auch ist griechisch χ verwendet.

Papageienfedern bzw. Federn des Blauhähers treten können. Die gelben Papageienfedern trägt beim Mitote 'Hàtzíkan in seiner Krone und gleich dem Morgenstern der Hirsch, der die übrigen gelben Sterne vorstellt. Stäbe mit Federn des Blauhähers kommen dagegen im Mitote der Erdmutter zu und entsprechen offenbar dem Wasser, das die Welt umgibt und besonders ein Attribut der Erdmutter ist. Der Ort des Vorkommens entscheidet z. B. bei dem Gebrauch des *aiχnata* genannten Habichts, der sich in den Bächen von Krebsen nährt. Einen entsprechenden Federstab tragen einerseits die Anführer des Mitotetanzes auf dem Hut, während ihre langen Rohrstäbe mit Wolkenzeichnungen bedeckt sind, anderseits wird er bei der achttägigen Zeremonie der „Badenden“ kurz vor Ostern, die jetzt zugleich dem Fischfang dient, am Ufer aufgepflanzt. Ein Vögelchen, das sich wegen seiner roten Farbe wie eine Blume auf den Bäumen und Sträuchern ausnimmt, nennen die Cora *xiká*, was „Sonne“ und zugleich „Tag“ bedeutet.

An den Pfeilen befinden sich häufig vier-, sechs- und achtstrahlige Sterne aus weißen Baumwollfäden oder abwechselnd mit blauschwarz gefärbter Wolle bzw. gelber Baumwolle oder gelbgefärbter Wolle. Übereinstimmend wurden sie in Jesus Maria als Nachbildung der flachen, runden Kalebassenschale erklärt, die im Mitotetanz die Erdmutter in den hochgehobenen Händen trägt. Die Schale trägt in Jesus Maria innen einen achteckigen Stern aus aufgeklebten Perlen, die die Versammlung im Mitote vorstellen, die ihrerseits wieder die ganze Welt bedeutet. Ebenso tanzen die Götter auf dem Tanzplatz, „Welt“ genannt. Dieser erscheint in den Liedern von San Francisco als Vorstadium der Kröte, das sich hier zur Regenzeit massenhaft findet. Die Schale ist mit Baumwolle, „den Wolken“, gefüllt und obenauf liegen einige Blumenpeyote — ein wunderbar stimulierendes Knollengewächs — u. dgl. m. Die Farbe der Sterne aber richtet sich lediglich nach der Farbe der Federn, ebenso wie die entsprechenden

Flocken von Baumwolle und Wolle, die sich an den Stielenden der Federn befinden.

Vor etwa 20 Jahren hängte man an die Pfeile mit Reiherfedern für die Jungfrau von Guadalupe rechteckige weiche Gewebe meist aus weißer Baumwolle, die als ihr Bett bezeichnet werden. In einer Höhle von San Francisco fand ich reichlich Baumwolle, ihr „Sitz“. Beides ist also ihr Wolkensitz. Ich habe auch von diesen Pfeilen noch eine Anzahl für das Berliner Museum retten können.

In einem Falle fand ich ein kleines Säckchen mit Tabak an einem Pfeil, also eine Opfergabe, wie sie auch allein neben Eßwaren für die Toten und Götter vielfach vorkommt.

Es ist bedeutungsvoll, daß selbst bei diesem, sich mitten im devoten Kirchenglauben befindenden Volke die Pfeile nicht als Opfergabe gelten. Auf meine hoffnungslose Frage nach der Bedeutung der Pfeile sagte mir zu meiner Freude ein „Alter“, daß sie wie die Pfeile des Morgensterns sind. Das bezieht sich auf eine Zeremonie des Mitote. Beim Aufgang des Morgensterns nämlich tritt dieser Gott unter dem im Osten, d. h. am östlichen Ende der Welt errichteten Altar hervor, er erscheint aus der Unterwelt und versendet einen Pfeil nach Westen ins Dickicht auf die die Menschen bedrohende Wasserschlange, die offenbar, nach den Liedern zu urteilen, die Morgenröte darstellt. Vorher hat er bereits auf die gleiche Weise den Hirsch, d. h. die übrigen Sterne, erlegt. Es ist also der von mir in der altmexikanischen Religion aufgedeckte „Kampf der Sonne mit den Sternen“, den wir hier lebendig vor Augen sehen. Glücklicherweise wußte der „Alte“ auch noch anzugeben, daß der Hirsch und der Morgenstern Brüder und wesensverwandt sind, so daß über die Deutung nicht der geringste Zweifel obwalten kann. Sind aber die Zeremonialpfeile gleich den Pfeilen ‘Hàtzíkans, so wohnt in ihnen nicht die Kraft des Gebetes oder des Opfers, sondern die der Gewalt, gleichwie es nicht gut anzunehmen ist, daß man je fromme

Wünsche der Gottheit vermittelst eines Pfeiles übersendet hat. Auch trägt die jährlich gewählte Obrigkeit von San Francisco Riesenpfeile ohne Federn, aber mit denselben Zeichnungen, und von dem Teil, der sich auf die Takuáte beziehen soll, heißt es wohl, das sind die Zeichen des gobernador usw. Die „Alten“ besitzen eben Zauberkraft, und diese wird durch die Zeichnungen unterstützt. Die Pfeile also sind „Wesen für sich“, die eine Zauberkraft ausüben gewissermaßen an Stelle der fehlenden Götterbilder. Stellte man doch in den Mitotes zunächst ebenfalls die Erdmutter und den Morgenstern dar, um sie zur Hergabe ihrer Segnungen zu zwingen. Freilich mischt sich jetzt in den Liedern und Gebeten das Vertrauen auf ihr Wissen und auf die Wirkung der korrekten Durchführung aller Gebräuche mit der Demut vor den Göttern.

Es fragt sich nur, weshalb werden die Pfeile und anderes in die Höhlen gestellt, mit welchen kosmogonischen Ideen hängt das zusammen? — Denn daß dort die Götter und Takuáte wohnen, ist noch lange nicht die letzte Antwort darauf. Hier muß es vorläufig genügen, daß der Glaube besteht, von den Bergen gehe aller Segen aus. Die Wolken z. B., die Träger alles Segens, kommen von den Bergen — zugleich von Osten — und nicht vom Wasser der Flüsse und Bäche. Nach den Höhlen schleppen die Cora die Erstlinge von allen Erzeugnissen, um reichen Ertrag zu erlangen, z. B. die Blüten aller Früchte bzw. diese selbst lange vor ihrer Reife und gegenwärtig auch eine in der Sonne getrocknete Iguana und fünf ebenso gedörrte Fische vom Ertrag der „Badenden“, damit es später viele Iguanas und Fische gebe.

Die Vögel sind nicht die einzigen Tiere, denen Zauberkraft zugeschrieben wird. Vor allem spielt hierin der Hirsch eine Rolle, dessen Schwanz an einem kurzen Stabe befestigt gleich dem Federstab des Blauhähers in den Zeremonien des Mitote, z. B. des Morgens bei Sonnenaufgang, zum Besprengen mit Wasser verwendet wird. Auch die Federstäbe sind übrigens

sämtlich aus den Schwanzfedern der betreffenden Vögel hergestellt. Groß ist auch die Zahl der in den Mythen als Entsprechung von anderen Naturerscheinungen auftretenden Tiere, und noch ist der Glaube an die Kraft dieser Tiere nicht ganz geschwunden.

Beim Mitote der Saat im Anfang Juni, kurz vor der Regenzeit, wird in San Francisco und Jesus Maria ein großer Maiskuchen gegessen, der *chicharra* heißt. Diese ist ein fliegendes Insekt, das sich zwar auch zu anderen Jahreszeiten findet, aber nur im Anfang der Regenzeit singt. Die Cora glauben, durch diese Zeremonie den Regen herbeizuziehen. Der Gedankengang ist offenbar der, daß die *chicharra* durch ihren Gesang den Regen veranlaßt, und wenn sie gegessen wird — selbst in einer Nachbildung —, so haben auch die Menschen diese Fähigkeit durch ihren Gesang — die Cora singen nur bei Zeremonien —, aber wohl auch durch ihr bloßes Sprechen, sei es in den „Gebeten" oder im täglichen Leben, den Regen hervorzurufen. In den Mitotegesängen rufen sie die Grille zu Hilfe, weil sie so taktgemäß zu singen verstehe, und in einer Höhle, wo ich eine Menge alter zu den Mitotezeremonien gehöriger Objekte fand, waren die kleineren Gegenstände in zwei Taschen untergebracht, deren Muster mir schon vorher als *niúnkari* „Worte" erklärt war. Wie es scheint, ist darunter der Donner zu verstehen, denn auch Zeichnungen von Wolken nannte man „Worte". Überall in den Liedern drückt sich das Vertrauen in die Worte aus. Ja, das im Mitote gebrauchte Musikinstrument, der auf eine Kalebasse gelegte, mit zwei Hölzchen geschlagene Bogen, und jeder Teil desselben haucht Zauberworte aus. Selbst den zahlreichen, im Mitote gebrauchten Blumen werden Zauberrufe zugeschrieben.

Am Neujahrsfest bot sich mir eine weitere Gelegenheit, die Zauberwirkung von Tieren und Menschen zu beobachten. Die Hauptfeierlichkeit am 1. Januar besteht in der Übergabe

der Ämter an die neugewählte Dorfobrigkeit. Es werden, entsprechend der Zahl der Ämter — es sind einige dreißig —, einheimische Holzsessel aufgestellt, deren Rücklehnen mit allerhand Figuren aus gebackenem Maismehl behängt sind. Andere befestigt man an hohen Zuckerrohren, die nebst Bananen und anderen Lebensmitteln den neuen Beamten von den alten als Geschenk überreicht werden. Die Bananen schmücken zum Teil malerisch den Sessel und die Zuckerrohrstangen, auch setzt man den Neugewählten eine mit Bananen bedeckte Krone aufs Haupt. Die Figuren stellen Männer und Frauen, Krokodile, Tauben und Enten vor, die mit dem Läuten der Kirchenglocken Beauftragten erhalten Figuren von Glocken, die Gehilfen des Richters eine aus kleinen Tamales von Pinole und Honig zusammengesetzte Peitsche als Sinnbild ihres Amtes der Züchtigung mit der Iztlepeitsche. Doch sind die richterlichen Funktionen auf die mexikanische Regierung übergegangen, und die Peitsche existiert nicht mehr.

So harmlos die gebackenen Glocken und die Peitsche aussehen, so wurde mir doch bezüglich der Figuren von Männern und Frauen die Auskunft zuteil, das seien die Beamten des neuen Jahres — denn auch die Frauen der Gewählten nehmen an den Obliegenheiten der Männer teil, wie das überhaupt bei den Cora Sitte ist —, und in der Tat sollen die Männer nur Männerfiguren, die Frauen nur Frauengestalten an diesem Feste geschenkt erhalten. Zugleich sei aber mit den Figuren 'Hàtzíkan und Téχkame gemeint. Es wiederholt sich hier also die Zweiheit in manchen Pfeilen, die sowohl Männer bzw. Frauen als auch die genannten beiden Gottheiten bedeuten. Durch das Essen werden sie also der Götter teilhaftig. Das Krokodil aber, das sich in dem Flusse von Jesus Maria findet, sei das gleichnamige Sternbild am Himmel. Es ist zugleich das am meisten an den Haustüren nachgebildete Tier. Enten aber und Tauben liefern ihre Federn für die Zeremonialpfeile; die Enten, besonders die ganz schwarzen, für die merkwürdigen

gefürchteten Götter des Wassers (Txákan), die Krankheiten senden und heilen. Anfangs Januar erfolgt unter Fasten und Wachen die Anfertigung der Pfeile und Aschenkuchen für diesen Gott Txákan, wozu aus allen Häusern des Dorfes Asche zusammengetragen wird. Die Taube ist in einer Mythe zugleich die Tochter der Erdmutter und Trägerin alles Reichtums. Am Neujahrsfest scheinen also die neuen Dorfobrigkeiten gewissermaßen das ganze Dorf zu repräsentieren.

Das geht auch aus folgender Beobachtung hervor. An den ihnen überreichten Zuckerrohrstangen sind lange Bananen wie Hörner von Stieren befestigt und sollen auch solche bedeuten. Es traten einige Leute mit Gestellen aus Zuckerrohr auf den Köpfen auf, die Stiere darstellten, und mit denen die berittenen „Moros“ — wir werden sie noch kennen lernen — in aller Kürze ein Stiergefecht zur Kurzweil aufführten. Einen Monat später, Anfang Februar, erfolgte dieselbe Übergabe der Ämter bei Gelegenheit eines kirchlichen Festes in dem nahen San Francisco, und da wurde die Szene der Stiere weiter ausgeführt. Etwa 20 junge Leute, nackt bis auf die Schambinde, bemalten sich am ganzen Körper schwarz, weiß und rot, was die Farben der Stiere nachahmen sollte, und wurden von zwei maskierten Viehtreibern, „Alten“, die auf Stöcken ritten, von auswärts ins Dorf getrieben. Die Schar lagerte sich unter einem Baum, und die beiden wüst aussehenden Gesellen gingen zu meinem Erstaunen ans Tor der Kirche, aus der auf ihr Pochen der gleichfalls maskierte „Alte“ der „Danzantes“, einer religiösen Tanzgesellschaft, herauskam, um von ihnen die Stiere zu kaufen. Ich will hier nicht ausführen, wie der Handel in aller Umständlichkeit vor sich ging, wie der Preis bezahlt, die Tiere einzeln taxiert, überliefert und mit neuen Besitzermarken versehen wurden, — es genüge das Ergebnis, daß hier augenscheinlich ein Analogiezauber ausgeübt wurde, durch den dem Dorf Reichtum an Kühen für das kommende Jahr gesichert wurde. Der „Alte“ der „Danzantes“

der Ämter an die neugewählte Dorfobrigkeit. Es werden, entsprechend der Zahl der Ämter — es sind einige dreißig —, einheimische Holzsessel aufgestellt, deren Rücklehnen mit allerhand Figuren aus gebackenem Maismehl behängt sind. Andere befestigt man an hohen Zuckerrohren, die nebst Bananen und anderen Lebensmitteln den neuen Beamten von den alten als Geschenk überreicht werden. Die Bananen schmücken zum Teil malerisch den Sessel und die Zuckerrohrstangen, auch setzt man den Neugewählten eine mit Bananen bedeckte Krone aufs Haupt. Die Figuren stellen Männer und Frauen, Krokodile, Tauben und Enten vor, die mit dem Läuten der Kirchenglocken Beauftragten erhalten Figuren von Glocken, die Gehilfen des Richters eine aus kleinen Tamales von Pinole und Honig zusammengesetzte Peitsche als Sinnbild ihres Amtes der Züchtigung mit der Iztlepeitsche. Doch sind die richterlichen Funktionen auf die mexikanische Regierung übergegangen, und die Peitsche existiert nicht mehr.

So harmlos die gebackenen Glocken und die Peitsche aussehen, so wurde mir doch bezüglich der Figuren von Männern und Frauen die Auskunft zuteil, das seien die Beamten des neuen Jahres — denn auch die Frauen der Gewählten nehmen an den Obliegenheiten der Männer teil, wie das überhaupt bei den Cora Sitte ist —, und in der Tat sollen die Männer nur Männerfiguren, die Frauen nur Frauengestalten an diesem Feste geschenkt erhalten. Zugleich sei aber mit den Figuren 'Hàtzíkan und Téχkame gemeint. Es wiederholt sich hier also die Zweiheit in manchen Pfeilen, die sowohl Männer bzw. Frauen als auch die genannten beiden Gottheiten bedeuten. Durch das Essen werden sie also der Götter teilhaftig. Das Krokodil aber, das sich in dem Flusse von Jesus Maria findet, sei das gleichnamige Sternbild am Himmel. Es ist zugleich das am meisten an den Haustüren nachgebildete Tier. Enten aber und Tauben liefern ihre Federn für die Zeremonialpfeile; die Enten, besonders die ganz schwarzen, für die merkwürdigen

gefürchteten Götter des Wassers (Txákan), die Krankheiten senden und heilen. Anfangs Januar erfolgt unter Fasten und Wachen die Anfertigung der Pfeile und Aschenkuchen für diesen Gott Txákan, wozu aus allen Häusern des Dorfes Asche zusammengetragen wird. Die Taube ist in einer Mythe zugleich die Tochter der Erdmutter und Trägerin alles Reichtums. Am Neujahrsfest scheinen also die neuen Dorfobrigkeiten gewissermaßen das ganze Dorf zu repräsentieren.

Das geht auch aus folgender Beobachtung hervor. An den ihnen überreichten Zuckerrohrstangen sind lange Bananen wie Hörner von Stieren befestigt und sollen auch solche bedeuten. Es traten einige Leute mit Gestellen aus Zuckerrohr auf den Köpfen auf, die Stiere darstellten, und mit denen die berittenen „Moros" — wir werden sie noch kennen lernen — in aller Kürze ein Stiergefecht zur Kurzweil aufführten. Einen Monat später, Anfang Februar, erfolgte dieselbe Übergabe der Ämter bei Gelegenheit eines kirchlichen Festes in dem nahen San Francisco, und da wurde die Szene der Stiere weiter ausgeführt. Etwa 20 junge Leute, nackt bis auf die Schambinde, bemalten sich am ganzen Körper schwarz, weiß und rot, was die Farben der Stiere nachahmen sollte, und wurden von zwei maskierten Viehtreibern, „Alten", die auf Stöcken ritten, von auswärts ins Dorf getrieben. Die Schar lagerte sich unter einem Baum, und die beiden wüst aussehenden Gesellen gingen zu meinem Erstaunen ans Tor der Kirche, aus der auf ihr Pochen der gleichfalls maskierte „Alte" der „Danzantes", einer religiösen Tanzgesellschaft, herauskam, um von ihnen die Stiere zu kaufen. Ich will hier nicht ausführen, wie der Handel in aller Umständlichkeit vor sich ging, wie der Preis bezahlt, die Tiere einzeln taxiert, überliefert und mit neuen Besitzermarken versehen wurden, — es genüge das Ergebnis, daß hier augenscheinlich ein Analogiezauber ausgeübt wurde, durch den dem Dorf Reichtum an Kühen für das kommende Jahr gesichert wurde. Der „Alte" der „Danzantes"

repräsentierte hier wiederum das Dorf. Natürlich war den Teilnehmern diese Idee nicht mehr gegenwärtig. Ich weiß auch nicht, welche Szene ursprünglich zugrunde gelegen haben mag. Sicher ist nur, daß dieses Spiel „zu Ehren der Jungfrau“ stattfand, die identisch ist mit der Erdmutter, und daß alle religiöse Frömmigkeit der Cora — auch der Kirche gegenüber — irdischen Segen bezweckt. Dieser Kuhhandel ist etwa mit den Lehmkühen zu vergleichen, die die benachbarten Huichol in die Höhlen stellen, um Reichtum an Vieh zu erlangen. Ich habe solche Kühe massenhaft in den Höhlen gesehen.

Bei den Cora zeigt sich besonders ausgeprägt die Idee, die ich auch schon bei anderen Völkern, z. B. den Pueblostämmen von Neu-Mexiko und Arizona verfolgt habe, daß die in der Natur wirkenden Kräfte, z. B. Tiere, Wolken u. dgl. mit den Verstorbenen, hier mit den verstorbenen „Alten“ identifiziert werden. Dieser Prozeß ist aber auch hier nicht in jeder Beziehung durchgedrungen. Vielmehr ist es wohl richtiger zu sagen, die Gottheiten bestehen aus den Vorfahren und den wirkenden Naturkräften, ohne daß die Grenze leicht zu ziehen wäre. Auch erscheint es häufig als bloße Laune, ob irgendein Objekt mit dem Namen Tákua bezeichnet wird oder nicht. So wurden allerhand Säugetiere und von den Insekten z. B. die Grille, die Chicharra, die Fliegen, die Frösche und ihr Vorstadium Tákua genannt, dagegen — abgesehen von wenigen, z. B. dem Adler, dem Kolibri — nicht die Vögel oder die Blumen, obwohl sie in den Mitotegesängen in der gleichen wirkenden Weise vorkommen. Nur eine gelbe Blume Cempoalsuchil, die auch bei den alten Azteken sehr bedeutungsvoll ist, sei unter einem anderen Namen ein Tákua. Die wirkenden Dinge brauchen deshalb nicht geringere Kraft zu haben. So tritt der Morgenstern in dem einen Liede unter der Gestalt der wirkenden Blumen, Tiere, Zeremonialpfeile, Mitoteobjekte u. dgl. m. auf. Der Mais ist direkt die Mutter Téχkame, der Maisgott, ihr Sohn, wird zwischen den jungen

Maisstauden geboren, als reifer Mais im Feuer, den Federn der Sonne, geröstet und getötet, ersteht aber wieder u. dgl. m. Die gelbe Farbe von der Blüte der pinus-pinole, die vor der Fastenzeit Tag für Tag in der Zeremonie der „Pachitas“ den Sängern von den Weibern ins Gesicht geschmiert wurde, ist die Morgenröte, deren Gottheit direkt „der gelbe Gott“ genannt wird. Die rote Farbe bezieht sich, wie wir sehen, direkt auf die Sonne usw.

So besitzt bei den Cora alles in der Natur eine gewisse Zauberkraft, ohne daß dadurch ihr Verhalten den betreffenden Naturobjekten gegenüber beeinflußt wäre. Das heißt, sie haben keine Scheu vor ihnen, sie nutzen nur deren Kräfte aus. Und das geschieht meist in einer so alltäglichen Form, daß dem oberflächlichen Beobachter vieles entgehen würde. Der Cora reitet z. B. zur Fastenzeit an den Abhängen des Tales von Jesus Maria dahin. Ganz winzig und in weiten Abständen zeigen sich einzelne Ranchos der Eingeborenen. Überall weiden vereinzelt und sich selbst überlassen Kühe, Esel, Maultiere und Pferde. Eine brühende Hitze[1] lagert auf den scharf hervortretenden Abhängen der Berge, die mit ihrem spärlichen Laubgehölz wie ergrauende Häupter aussehen. Ab und zu erblickt man kleine kahle rechteckige Flächen im Walde: Rohdünger für die Aussaat des Maises, die nach drei Jahren wieder dem schnell nachwachsenden Walde überlassen werden. Tief unten im Fluß suchen bis auf die Schambinde nackte Eingeborene nach Krebsen, ihre dunkelbraunen Gestalten neben den leuchtenden weißen Baumwollgewändern der Frauen und Mädchen geben ein heiteres Bild, denn den Schmutz sieht man von weitem nicht. Alles erscheint wie ein Spiel, ein Zeitvertreib. Langsam schreitet ein nackter Jüngling am Ufer entlang, auf einer Rohrflöte blasend. Er ist kein Hirte. Er hat in der Tat gar nichts zu tun. Nun hörst du auch von anderen Seiten dieselben Melodien. Wanderer kommen vorüber, den breiten

---

[1] Mittags 40° C im Schatten.

selbstgeflochtenen Strohhut mit dem hohen mexikanischen Kegel insbesondere mit weißen und gelben Blumen oder mit Vogelköpfen, z. B. dem roten Kopf des pito real oder dem Schopf des Blauhähers geschmückt. Von der Schulter hängt ihnen meist eine in schönen Mustern gewebte oder gestickte Tasche herab, ein langer, ebenso gemusterter Gürtel hält die Hose oder — bei Frauen — den Rock an der Hüfte fest. Denn nur bei der Arbeit oder in der Nähe ihrer Häuser pflegen die Männer zumal in der heißen Zeit bis auf die Schambekleidung nackt zu gehen.

Wer wollte nun bei den heiteren Bildern, die sich den Sinnen bieten, vermuten, daß das Pfeifen auf der Rohrflöte eine religiöse Zeremonie darstellt? Nur in der Fastenzeit hört man überall die Töne. Sie lösen den zwei bis drei Wochen dauernden Brauch der Pachitas ab, in denen Sänger von Haus zu Haus gehend die Sonne und anderes in aztekischer, den Corasängern selbst unverständlicher Sprache besingen, während ein kleines Mädchen, die Erdmutter Téχkame, den Takt dazu mit einer Fahne voll Glöckchen stampft. Das gelbe Pulver, das dabei die Weiber als Hauptzeremonie den Sängern ins Gesicht und in die Luft streuen, bedeutet, wie erwähnt, die Morgenröte. Und am Osterfest werden die Flöten von anderen antiken Gebräuchen abgelöst, die den Tod und das Herabkommen der Sterne bedeuten. Die Flöten aber sind mit Blitzen und Regenwolken bemalt, denselben Mustern, die sich auf den Stöcken der Vortänzer im Mitote finden. Die Blumen auf den Hüten sind dieselben, die in den Mitotegesängen immerfort als Blumen des Lebens bezeichnet werden. Ihnen entsprechen — nach den Liedern zu urteilen — die Sterne des Himmels, und der Altar des Mitote mit seinen blumengeschmückten Bögen darüber bedeutet den östlichen Ausgang aus der Unterwelt und den sich darüber wölbenden Himmel. Auf den Taschen und Gürteln aber finden sich wiederum u. a. die Wolken, die Zeichen des Morgensterns, die Tiere,

die in den Gesängen und aufgezeichneten Mythen Naturkräfte besitzen, und ebenso die Blumen.

Natürlich ist den Cora die Ableitung ihrer Kunst und ihres Schmuckes von der Religion nicht mehr gegenwärtig, ebenso wie sie die Zeremonien und Lieder nicht mehr ganz verstehen. Ein Zweifel darüber kann aber nicht bestehen. Und dem Fremden erscheint aller Schmuck im Leben der Cora, alle Kunst und Poesie deshalb nicht minder anziehend und eindrucksvoll, weil alles das in einer Welt des Zaubers entstanden ist und sich zum größten Teil noch darin befindet. Im Gegenteil, der Fremde fühlt sich selbst mitten hineinversetzt, da ihm weder Unsinniges noch Greuelvolles aufstößt. Freilich ist der Aberglaube oft auch für ihn sehr störend. Das ganze Bild des alltäglichen Lebens der Cora wirkt erst dann plastisch, wenn zu den täglichen Handlungen der Cora den Tákua und den Toten gegenüber auch die Kunst als integrierender Teil hinzugefügt wird.

Was jedoch der einzelne Cora täglich im Dienste seiner Religion tut, ist viel schwerer zu übersehen, als die zahlreichen im Interesse des Ganzen vorgenommenen Zeremonien. Zwar weiß ich, daß der einzelne vor dem Fällen der Bäume zur Feldbestellung, vor der Saat, vor dem Legen von Schlingen für den Hirschfang, vor dem Fischfang und im allgemeinen zur Vermeidung jeder Art Krankheit Gebete sagt, Pinole und Tabak oder Aschenkuchen für den Flußgott Txákan niederlegt und Pfeile anfertigt, daß bei Geburt und Tod, bei der Heilung von Krankheiten, bei dem Herausholen von Krankheitsstoffen aus der Erde (Heilung der Erde) besondere Zaubergebräuche bestehen, daß an vielen Häusern besonders in der Mesa de Nayarit Brettchen an der Hinterseite der Häuser angebracht sind, um bei jeder Gelegenheit Nahrung für die Toten niederzulegen, daß manche von jeder Speise etwas über die Schulter werfen für die Toten oder die Tákua — aber man darf sicher viel, viel mehr Handlungen der Art erwarten. Die Worte

eines Cora, daß ihr Leben vollständigen Regeln unterworfen und deshalb stets von Erfolg begleitet sei — im Gegensatz zu den Mexikanern, die neben ihnen wohnen —, müssen daher möglichst weit gefaßt werden. Da ich im alten Konvent der Kirche wohne, so kann ich mich auch von dem kirchlichen Eifer der Cora überzeugen: keine Nacht vergeht, ohne daß eine Anzahl Cora Blumen, Baumwolle und Kerzen vor den Heiligenbildern niederlegt, um irgend etwas von ihnen zu erlangen.

Wir würden aber wenig von der Religion der Cora als Ganzes wissen, wenn wir nicht ihre Mitotegesänge, ihre Zeremonien und ihre Mythen hätten. Namentlich stehen die Gesänge in der Weltliteratur einzig da. Man denke sich, daß z. B. in dem Mitote der Chicharra, im Juni, zugleich dem Beginn der Aussaat und der Regenzeit der Sänger vom Abend des einen Tages bis zur Mitternacht des nächsten fast ununterbrochen singt und dabei den ganzen Schatz seines religiösen Denkens offenbart. Hätten die Cora diese Lieder nicht, so würden sie sicher nichts mehr von ihrem Glauben wissen, sondern, abgesehen von unverstandenen Gebräuchen, vollständig in der Kirche aufgegangen sein. Und es werden deren immer weniger, die diese Gesänge kennen. Ist z. B. der Sänger krank, so gerät gleich das Dorf in Verlegenheit, oder die entfernteren Ranchos können das Fest nicht abhalten. In 20 bis 30 Jahren wird wohl nichts mehr davon existieren. Ich habe daher von ihnen gerettet, was ich konnte. Es wäre aber notwendig, von allen vier Hauptdörfern die Gesänge aufzuschreiben, da sie sehr verschieden voneinander sind. Ich habe bisher von San Francisco 20 Gesänge und von Jesus Maria 32 erlangt, so daß von denen des letzteren Dorfes kaum mehr als 2—3 fehlen werden. Vom ersteren scheint es überhaupt weniger zu geben.

Die Gesänge ergehen sich in der Schilderung und Auffassung der Zeremonien, des gebrauchten Schmuckes, der Macht und der Taten einzelner Tákua und Götter. Wir erfahren z. B. wie die Regenwolken entstehen, wie es dem Frosch gelingt,

sie von Osten heranzulocken, wie bei der Zeremonie der Aussaat der Mais tanzend in den Boden versenkt und von der Gottheit des Morgensterns, einem Knaben, mit Wasser begossen wird, wie er den Hirsch, die Sterne, erlegt und dann bei Sonnenaufgang mit der Schlange (in der Morgenröte) kämpft.

An den verschiedenen Mitotes werden die Gesänge wiederholt und wenige andere für die Gelegenheit hinzugefügt. Besonders wichtig sind die drei Mitotes der Aussaat, des Kochens der jungen Maiskolben (helotes) und des Röstens des reifen Maises (esquite). Aber manche Dörfer haben auch Mitote am Anfang oder Ende kirchlicher Feste, wenn Krankheiten herrschen oder in der Regenzeit einen Tag der notwendige Regen ausbleibt. Immer ist der Tanz um das Feuer und um den mit dem Gesicht nach Osten zum Altar gekehrten Sänger die Hauptsache.

Wer die Mythen und Zeremonien der alten Mexikaner kennt, wird erstaunt sein, hier so enge Beziehungen zu diesen zu finden. Auf Schritt und Tritt findet er einerseits die Erklärung von vielen im Mexikanischen und umgekehrt. Ich erwähne z. B. die weißen und roten Streifen auf den Backen des Morgensterns beim Mitote, die der rotweißen Streifung des Körpers aller Nachtgestalten sowie des Morgensterns in den mexikanischen Bilderschriften entspricht. Die weiße Farbe bedeutet das Licht der Sterne, die rote ihren Tod durch das Licht der Sonne. Entsprechend traten am Gründonnerstag des Osterfestes einige 40 schwarz und weiß gestreifte nackte Cora auf — sie trugen nur die Schambinde. Es waren die Sterndämonen, die im Frühling herabkommen, sterben und sich in das Licht der Sonne verwandeln: Frühlingsgeister. Sie tanzten immer mit dem Kopf vornübergebeugt, wie herabstürzend, machten eifrig Koitusbewegungen und waren am Karfreitag außerdem rot gestreift, d. h. von der Sonne getötet. Dementsprechend führten sie außer anderen burlesken Szenen, die offenbar ihren Tod bedeuteten, einen Kampf auf, bei dem die eine Partei getötet und dann wieder belebt wurde und umgekehrt.

Das Ganze aber findet in dem um dieselbe Zeit gefeierten altmexikanischen Xipefest (tlacaxipeualiztli) seine Parallele.

Übrigens wußten die Leute nichts mehr von der Bedeutung dieser Gestalten. Im Gegenteil waren sie zu Juden geworden, die Christus in Gestalt eines kleinen Knaben durch das ganze Dorf verfolgten und schließlich kreuzigten. So ist in den kirchlichen Festen noch viel Altheidnisches enthalten, wie z. B. die eingangs erwähnten Gruppen der Danzantes, Maromeros und Moros um Weihnachten und Neujahr. Doch würde es zu weit führen, hier auf alles einzugehen.

Meine Arbeit hier ist trotz allem, was ich schon zu Papier gebracht habe, selbst im groben noch lange nicht beendet. Es fehlen besonders die Gesänge des Festes des Weines — es handelt sich eigentlich um Schnaps (mescal) aus einer Magueyart, den die Cora jetzt kaufen. Es wird in Jesus Maria in der zweiten Hälfte des Mai, und zwar in den Bergen wie der Mitote gefeiert und ist zugleich ein Fest der Reife für Knaben und Mädchen. Voran pflegt die sogenannte Schlafheilung zu gehen, die ein grelles Licht auf die Sitte des Wachens bei allen religiösen Zeremonien wirft. Die Cora betrachten den Schlaf eben als eine Krankheit, und wenn man nicht zu schlafen braucht, hat man die größten Zauberkräfte. So wird z. B. in den Liedern der Adler gefeiert, weil er nie schläft, und sein Ebenbild auf der Erde, d. h. er selbst ist ein Baum, dessen Blätter sich stets bewegen. Leider ist es sehr fraglich, ob ich den einzigen Sänger, der diese Lieder kennt, gewinnen oder auch nur, ob ich dem Fest werde beiwohnen können, denn die Cora sind wegen ihres Aberglaubens gegen Fremde sehr zurückhaltend und schwierig zu behandeln. Es dauerte sehr lange Zeit, bis ſich die ersten Mitotelieder niederschreiben und in meinen Phonographen aufnehmen konnte. Und ebenso war es mit den Mythen. Und doch, wenn ich mich bis zum Juli den Cora widme, ist es schon das Äußerste, was ich ohne zu große Benachteiligung des Studiums der anderen Indianer tun kann.

---

5 Ägyptische Religion (1904—1905)

Von **A. Wiedemann** in Bonn

Die Fortschritte auf dem Gebiete der ägyptischen Religionskunde in den letzten Jahren entsprechen nicht der Arbeit, welche auf die Erörterung ihr entlehnter Fragen aufgewendet wurde.[1] Das liegt großenteils daran, daß nur wenige der in Frage kommenden Bearbeiter sich mit den Ergebnissen der Religionsforschung im allgemeinen bekannt gemacht haben und man infolgedessen vielfach die in Ägypten entgegentretenden Prozesse als isolierte Erscheinungen ansah. Man versuchte dieselben aus sich heraus und vielfach aus ägyptischen lokalen Verhältnissen zu erklären, ohne zu berücksichtigen, daß es sich um Denkvorgänge handelte, die an den verschiedensten Stellen der Erde in analoger Weise auftraten und Ausbildung erfuhren. Es vollzieht sich auf diesem Arbeitsgebiete derselbe Vorgang, der sich in der Geschichte der Ägyptologie bereits mehrfach wiederholt hat. Man hat sich anfangs bestrebt, das historische Ägypten als ein gegen das Ausland abgeschlossenes, völlig selbständiges Land anzusehen. Die fortschreitende Denkmälerkenntnis hat demgegenüber gelehrt, daß das Niltal von der Pyramidenzeit an nicht nur mit Asien und dem südlicheren Afrika in regelmäßigen Handelsbeziehungen stand und von dort aus zahlreiche

[1] Eine sorgsame Zusammenstellung der Werke, die bei einer Bearbeitung der ägyptischen Religion in Betracht kommen, unter besonderer Berücksichtigung der Erscheinungen des Jahres 1904, verfaßte Capart *Bulletin critique des Religions de l'Egypte* 1904 in *Rev. Hist. des Rel.* 51 S. 192ff. Übersichten über die einschlägige Literatur gaben Griffith *Archaeological Report 1904—1905 (Egypt Exploration Fund).* London 1905 und Wiedemann *Ägypten* in *Jahresber. der Geschichtswissenschaft* 1904 I. S. 1ff.

Einwanderer empfing, sondern daß ähnliche Verbindungen auch zu Libyen und den Mittelmeerländern dauernd aufrechterhalten wurden. Dann wollte man das ägyptische Volk für eine Einheit erklären. Die Funde des letzten Jahrzehnts zeigten wiederum, daß dasselbe sich von Anfang an aus zahlreichen grundverschiedenen Völker- und Rassenresten zusammensetzte. Ähnlich steht es bei der Sprache. Auch sie erweist sich nicht als eine abgerundete, gleichmäßige; sie ist eine aus verschiedenartigen afrikanischen und asiatischen Bestandteilen zusammengewachsene Mischsprache. Die seit der Entzifferung der Hieroglyphen eifrig erörterte Frage, ob das Ägyptische eine semitische Sprache sei oder nicht, erledigt sich mehr und mehr dahin, daß die semitischen Elemente im historischen Ägyptisch von einem dieser Bestandteile der Sprache herrühren. Es handelt sich nunmehr darum festzustellen, wie umfassend dieser Einzelteil und wie stark sein Einfluß auf die anderen heterogenen Sprachelemente gewesen ist.

Nicht anders liegen die Verhältnisse für die Religion der alten Ägypter. In ihr Ganzes haben während der historischen Zeit Ägyptens nicht nur mehrfach fremde Götter Aufnahme gefunden, es haben auch von auswärts hereingetragene religiöse Gedankenkreise die Gestaltung der bereits im Lande vorhandenen Lehren beeinflußt. Ferner haben von Anbeginn an die verschiedenen Stämme, aus denen das geschichtliche Ägyptertum erwuchs, eigene Religionssysteme besessen. Aus ihrem Zusammenfluß hat sich das Gewirr der späteren religiösen Vorstellungen entwickelt, deren innere Widersprüche teilweise eben in diesem heterogenen Ursprunge ihre Erklärung finden. Durch diese Erwägungen gewinnt man die Möglichkeit, zunächst eine Reihe der Eigentümlichkeiten zu deuten, welche die Ausbildung des ägyptischen Tierkultes darbietet.

Dieser Kultus erscheint in den ältesten Texten als eine weitverbreitete Religionsform, er blieb bis in die spätesten Zeiten hinein der volkstümlichste Glaube im Niltale. Eine

lange Reihe von Tiergattungen wurde dauernd in ihn hereinbezogen, wobei man sich bereits in der Vorzeit jede derselben monarchisch in der Weise organisiert dachte, daß an ihrer Spitze ein ihr angehöriges Geschöpf als Herrscher oder Hauptvertreter stand. Als in der Nagada-Periode ein fremdes Volk das Niltal betrat und die Herrschaft gewann, suchte dieses die altheiligen Tiergattungen seinen geistiger aufgefaßten Göttern anzugliedern. Man erklärte zu diesem Zwecke die jeweiligen Obertiere der einzelnen Gaue für Verkörperungen der eigenen Götter oder für bestimmte Erscheinungsformen derselben. Die Gleichstellung erfolgte in sehr äußerlicher Weise auf Grund des zufälligen lokalen Zusammentreffens der Verehrungsstätte eines der heiligen Tiere mit dem Kultorte einer bestimmten Gottheit. Aus diesem Umstande erklärt sich der geringe, bisweilen auch ganz fehlende innere Zusammenhang zwischen diesen Tieren und den Göttern, als deren Manifestationen sie auftraten[1]. Inniger ist die Verbindung eigentlich nur zwischen dem Gotte Horus und dem Falken, eine unmittelbare Folge des Umstandes, daß der erste Herrschersitz der Einwanderer die den Falken verehrende Stadt Hieraconpolis in Oberägypten war.[2]

Diese Ausführungen versuchen Entwickelungsvorgänge zu erklären, die sich in Ägypten selbst abgespielt haben. Loret[3] hat die Entstehung des ägyptischen Tierkultes überhaupt deuten wollen. Nach seiner Ansicht hätten die einzelnen ägyptischen Stämme in der Urzeit rein willkürlich sich allerhand Symbole, darunter auch Tiere, ausgewählt, um sie als Standartenzeichen zu benutzen. Derartige Bilder habe man im Laufe der Zeit für Gottheiten gehalten und verehrt. Diese Erklärung beruht auf

---

[1] Wiedemann *Quelques remarques sur le culte des animaux en Égypte* in *Muséon* VI. S. 113ff.

[2] Newberry *The Horus-title of the Kings of Egypt* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 295ff.

[3] *Les enseignes militaires des tribus* in *Rev. Égypt.* X. S. 101ff.; *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions Égyptiennes* in *Rev. Égypt.* XI. S. 69ff.



Einwanderer empfing, sondern daß ähnliche V
zu Libyen und den Mittelmeerländern d
erhalten wurden. Dann wollte man das ägy
eine Einheit erklären. Die Funde des letzten J
wiederum, daß dasselbe sich von Anfang an
grundverschiedenen Völker- und Rassenresten
Ähnlich steht es bei der Sprache. Auch sie
als eine abgerundete, gleichmäßige; sie ist eine
artigen afrikanischen und asiatischen Bestand
gewachsene Mischsprache. Die seit der Entzif
glyphen eifrig erörterte Frage, ob das Ägyptisc
Sprache sei oder nicht, erledigt sich mehr
daß die semitischen Elemente im historische
einem dieser Bestandteile der Sprache herrüh
sich nunmehr darum festzustellen, wie umfass
teil und wie stark sein Einfluß auf die and
Sprachelemente gewesen ist.

Nicht anders liegen die Verhältnisse für
alten Ägypter. In ihr Ganzes haben währen
Zeit Ägyptens nicht nur mehrfach fremde
gefunden, es haben auch von auswärts he
giöse Gedankenkreise die Gestaltung der ber
handenen Lehren beeinflußt. Ferner haben
die verschiedenen Stämme, aus denen das ges
tum erwuchs, eigene Religionssysteme be
Zusammenfluß hat sich das Gewirr der spä
stellungen entwickelt, deren innere Wi
eben in diesem heterogenen Ursprunge ih
Durch diese Erwägungen gewinnt man die
eine Reihe der Eigentümlichkeiten zu de
bildung des ägyptischen Tierkultes darbie

Dieser Kultus erscheint in den ält
weitverbreitete Religionsform, er blieb
Zeiten hinein der volkstümlichste Glau



rationalistischen Vorstellungen, die bereits Diodor und Plutarch entwickelt hatten. Sie wird als nicht beweiskräftig durch die Tatsache erwiesen, daß der Tierkult nicht eine selbständige Erfindung der Ägypter gewesen ist; er gehört zu den allgemein verbreiteten menschlichen Religionsanschauungen, die demgemäß auch eine einheitliche Beurteilung verlangen.

Die Funde der letzten Jahre brachten für mehrere der heiligen Tiere bisher unbekanntes Material bei, welches von neuem die große dauernde Bedeutung der hierher gehörigen Kulte für das Niltal erweisen. Daß in den Tempeln dieser Glaubensform verhältnismäßig selten gedacht wird, liegt daran, daß die Tempelkulte den geistigeren Göttern galten und diese, wie eben ausgeführt, nur künstlich mit den heiligen Tieren in Verbindung gebracht worden waren. Aus den beigebrachten Urkunden ergab sich Wesentliches für die Stiere[1], das Ichneumon von Letopolis[2], die Springmaus[3], die Sphinx[4], die von den alten Ägyptern stets als ein wirklich in der Wüste hausendes Geschöpf aufgefaßt worden ist, den Aal[5], die mit den Vorstellungen von Auferstehung und Unsterblichkeit in Verbindung gebrachten Frosch und Kröte.[6]

Der durch die große Zahl der im Niltale vorhandenen Schlangen bedingte und weit verbreitete Kult dieser Geschöpfe, die bald als schädigende, bald als nutzbringende Dämonen an-

---

[1] Kamal *Fragments de monuments provenant du Delta* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 193 ff.; Spiegelberg *Varia* § 63 in *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXVI. S. 44 ff.

[2] Lefébure *Sur le nom du dieu de Létopolis* in *Sphinx* IX. S. 19 f.

[3] Maspero *Sur une figure de gerboise en bronze* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 201 ff. [4] Mallon in *Rev. arch.* V. S. 169 ff.

[5] Daressy *Notes et Remarques nr. 203* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVI. S. 133 f.

[6] O. Keller *Frosch und Kröte im klassischen Altertum* in *„Kulturgeschichtliches aus der Tierwelt“* (Verein für Volkskunde in Prag). S. 26 ff.; A. Jacoby *Nachschrift* in *Sphinx* VIII. S. 78 ff. (Vgl. dieses *Archiv* VII. S. 479.)

gesehen wurden, wurde von Amélineau[1] ausführlich besprochen. Nach ihm galten diese Tiere in Ägypten zunächst als Beschützer, dann als der Zufluchtsort für die Seelen der verstorbenen Götter, die in dieser Gestalt weiterhin den Pharao, Privatpersonen, einzelne Stämme, Häuser, Städte beschützten. Die Bedeutung der Schlangen als Schutzgottheiten steht fest, für die weitere Aufstellung, für den Aufenthalt toter Götter in diesen Tieren, hat Amélineau den Beweis nicht beizubringen vermocht. Soweit wir durch die Texte wissen, dachte man sich die verstorbenen Gottheiten als in ihrer einstigen Gestalt weiter lebend, also anthropomorph, theriomorph oder anders gebildet, je nachdem ihre äußere Erscheinung während ihrer Lebenszeit gewesen war. Gerade der Umstand ist für die ägyptische Religion durchweg charakteristisch, daß durch den Tod keine Neuformung bedingt wird, vielmehr das ewige Leben eine genaue Fortsetzung des endlichen Daseins bildet. Es wäre daher in hohem Grade auffallend, wenn die Götter von dieser Regel eine Ausnahme gemacht hätten. Für die heiligen Tiere verfolgte jedenfalls die Mumifizierung den Zweck, den Fortbestand ihrer irdischen Gestalt für alle Zeiten zu verbürgen.

Aus diesem Grunde kommt die Untersuchung der Tiermumien, welche in den letzten Jahren von Lortet und Gaillard[2] mit Glück und Erfolg fortgesetzt worden ist, unmittelbar auch dem Tierkulte, beziehentlich den von ihm umfaßten Tiergattungen zugute. Man muß freilich bei der Verwertung des auf diese Weise festgestellten Materiales im Auge behalten, daß den Ägyptern die strenge moderne zoologische Artenscheidung fern lag. Wenn auch der heilige Vogel des Horus

[1] *Du rôle des serpents dans les croyances religieuses de l'Egypte* in *Rev. Hist. Rel.* LI. S. 335ff., LII. S. 1ff.

[2] *La faune momifiée de l'ancienne Égypte.* 2e Série. Lyon. 1905. Besonders interessant ist die von den Verfassern festgestellte Tatsache, daß sich in einer Holzstatuette des Gottes Bes, der bei der Geburt und frühesten Kindheit des Menschen eine Rolle spielt, mumifizierte Reste eines menschlichen Embryo befanden.

im allgemeinen ein Falke ist, so erscheinen daneben mehrere Sperber und Habichte in gleicher Bedeutung. Das heilige Tier der Götter Ap-uat und Anubis wird jetzt meist als Schakal bezeichnet, während ältere Forscher[1] darin einen Wolf, wieder andere auf Grund klassischer Angaben einen Hund erkennen wollten. Eduard Meyer[2] hat neuerdings vorgeschlagen, dem ersteren Gotte den Wolf, dem zweiten den Hund zuzuschreiben. Dies ist in zahlreichen Fällen zutreffend, in anderen tritt aber das umgekehrte Verhältnis ein oder erscheint auch der Schakal als Gotttier. Offenbar haben die Ägypter die drei Tiergattungen als etwa gleichwertig aufgefaßt.

Weit seltener als des Tierkultes wird der Verehrung von Bäumen und Quellen gedacht. Schäfer[3] erörterte diesbezüglich den Zusammenhang des Osiriskultes in Abydos mit Bäumen; von anderer Seite[4] ward darauf hingewiesen, daß noch heutzutage die ägyptischen Bauern unter heiligen Bäumen Brot und Wasser opfern. Die ehrwürdigste derartige Stelle bildete im Altertume ein Baum zu Heliopolis, an dessen Fuß die Quelle sprudelte, in der der Sonnengott sein Antlitz wusch. Die Stätte hat bis in die Neuzeit religiöse Bedeutung bewahrt. Die Legende lokalisierte hier den Aufenthalt Christi in Ägypten, es wird daher von den Pilgern häufig von dem Marienbaum und der dortigen heiligen Quelle gesprochen.[5]

---

[1] z. B. Paulinus a. S. Bartholomeo *Mumiographia Musei Obiciani*. Padua 1799. S. 62 ff.

[2] *Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalgötter* in *Äg. Zeitschr.* XL I S. 97 ff.; vgl. von Bissing *Zum Wolfs- und Hunde-Gott* in *Rec. de trav. rel. à l'Egypt.* XXVII. S. 249 f.

[3] *Das Osirisgrab von Abydos und der Baum pkr* in *Äg. Zeitschr.* XL I S. 107 ff.

[4] S. R(einach) *Le culte du serpent et de l'arbre en Égypte* in *Anthropologie* XIV. S. 626 f.

[5] Zusammenstellung der Quellenangaben in der zu Erbauungszwecken verfaßten Broschüre von P. M. Jullien *Der Muttergottesbaum in Matarieh*, deutsch von C. zur Haide. Regensburg. 1906. Vgl. Loret *L'arbre de la Vierge à Matarieh* in *Sphinx* VI. S. 99 ff.

Die Inschriftsangaben für die Bedeutung der verschiedenen volkstümlichen Gottheiten in den einzelnen Perioden der ägyptischen Geschichte werden ergänzt durch die theophoren Eigennamen, die im Lande sehr beliebt waren. Da der Name als dauernder Bestandteil des menschlichen Individuums im Diesseits und Jenseits galt und stets große Bedeutung besaß, so kann man aus den in ihm auftretenden Gottheiten Rückschlüsse auf die Bedeutung dieser Gestalten in der fraglichen Zeit für die einzelnen Schichten der ägyptischen Bevölkerung ziehen. Einen ersten Versuch, das hierfür in Betracht kommende Material zu sammeln und sinngemäß zu gruppieren, machte E. Levy.[1] Eine Fortführung dieser Studien verspricht reichen und wertvollen Ertrag für die Religionsgeschichte.

Von Zahlen, die eine gewisse Heiligkeit besaßen und daher mit Vorliebe bei der Gruppierung bestimmter Götterkreise und als runde Zahlen in Erzählungen verwertet werden, hat man für Ägypten neuerdings wieder auf die Drei[2] und auf die Fünf[3] aufmerksam gemacht.

Bedeutend zahlreicher als für die religionsgeschichtlich naturgemäß in erster Reihe in Betracht kommenden Volkskulte sind die Angaben der Denkmäler für die Gottheiten, denen eine offizielle Verehrung galt, denen die großen Tempel des Landes geweiht waren. Für diese bringt eigentlich jede Publikation ägyptischer Bildwerke und Texte neues Material bei. Eine Aufführung dieser Editionen und ihres religiösen Inhaltes würde hier viel zu weit führen, die Titel der Werke verzeichnen die obengenannten Jahresberichte. Hingewiesen soll hier nur auf die Fortsetzung einer Veröffentlichung werden, deren Beginn bereits im vorigen Berichte über Ägypten (Archiv VII S. 484)

[1] *Über die theophoren Personennamen der alten Ägypter zur Zeit des Neuen Reiches* (*Dyn.* 18—20). Teil I. Berlin 1905.

[2] von Bissing *Zu Useners Dreiheit* in *Rhein. Mus.* LIX. S. 160, und in diesem *Archiv* VIII. S. 154 f.

[3] Meinhold *Sabbat und Woche im Alten Testament.* Göttingen 1905. S. 18 f.

erwähnt ward. Für das Urkundenwerk Steindorffs haben Sethe und Schäfer eine längere Reihe wichtiger Inschriften mit den Originalen und Papierabdrücken verglichen und herausgegeben.[1] Wenn den sorgsam und zuverlässig wiedergegebenen Texten auch keine Übersetzung beigefügt worden ist, so ermöglichen doch die über den einzelnen Abschnitten stehenden Überschriften einen Einblick in deren allgemeinen Sinninhalt. Für religionsgeschichtliche Zwecke kommen neben einer Reihe von Grab- und Tempelinschriften der 18. Dynastie (in IV) besonders die Stele von Pithom (in II. 2) und die Stele des Königs Piānchi (in III. 1) in Betracht.

Wichtigere Einzelstudien wurden folgenden Gottheiten gewidmet: für Amon von Theben veröffentlichte und übersetzte Gardiner[2] eine Sammlung interessanter henotheistisch, bez. pantheistisch gefärbter Hymnen aus einem Leidener Papyrus der thebanischen Zeit. Wreszinski[3] sammelte die Namen und Titel der Oberpriester des gleichen Gottes und fügte jedem derselben ein Verzeichnis der von ihm erhaltenen Denkmäler und der Stellen bei, an denen er genannt wird. Damit legte er eine Grundlage für eine Geschichte des Priestertumes desjenigen himmlischen Wesens, das in der Blütezeit Ägyptens bei weitem das wichtigste war. Mit dem ägyptischen Gotte verschmolz in der Oase des Jupiter Amon eine phönikische Gestalt; die Stellen, denen zufolge deren Kultbild ein Steinfetisch war, führte Meltzer[4] auf. Bickel[5] seinerseits machte auf

[1] *Urkunden des ägyptischen Altertums,* herausgeg. von G. Steindorff, II. Heft 2. *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit (Ptolemäus Philadelphus und Euergetes I);* III. Heft 1. *Urkunden der älteren Äthiopenkönige;* IV. Heft 1—6. *Urkunden der 18. Dynastie (Hyksosvertreiber bis Hâtschepsut).*

[2] *Hymns to Amon from a Leiden Papyrus* in *Äg. Zeitschr.* XL II. S. 12 ff.

[3] *Die Hohenpriester des Amon.* Berlin 1904. Einige Nachträge bei Wiedemann, Orient. Litt. Zeit. VII Sp. 275 f. Reiches neues Material wird sich aus dem großen Statuenfunde Legrains zu Karnak ergeben.

[4] *Der Fetisch im Heiligtum des Zeus Ammon* in *Philologus* LXIII. S. 186 ff. — [5] *Philologus* LXIV. S. 149 f.

späte griechische Angaben aufmerksam, laut deren dieser Gott die wenig ägyptische Ansicht hegte, die wertvollste Gabe, die man darbringen könne, sei das fromme Gebet. — Die am Tempel zu Esneh aufgezeichneten Hymnen sind wichtig für die späteren pantheistischen Gedankengänge, die sich an den bereits in früher Zeit als Weltschöpfer auftretenden Chnum (Chnuphis) anschlossen. Sie wurden von Daressy[1] in sorgfältiger Weise publiziert, übersetzt und mit kurzen Erläuterungen versehen. — Über die besonders in später Zeit in Panopolis verehrte, in griechischen Texten öfters erwähnte Göttin Triphis äußerte sich Gauthier[2], der in ihrem Namen den Titel einer Isis wieder erkennen wollte. — Den Gott Imhotep von Memphis, in dem man einen vergöttlichten alten Weisen oder einen später zu höheren Ehren gekommenen Sondergott gesucht hat[3], erklärte Foucart[4] in längeren Ausführungen für einen am Anfange des Alten Reiches herrschenden, später vergöttlichten König Ägyptens. Gegen diese Vermutung spricht jedoch einstweilen noch der Umstand, daß der Gott nicht mit königlichen Insignien, sondern in bescheidenerer Darstellung als jugendlicher, meist lesender Gelehrter vorgeführt zu werden pflegt. — Zu dem von ihm entdeckten Gotte Uch von Cusae konnte Chassinat[5] nachtragen, daß er in Edfu als ein mit Messern bewaffneter Löwe dargestellt wird. — Lefébure[6] suchte für die erhabeneren Gestalten des ägyptischen Pantheons fremdländischen, besonders semitischen Ursprung nachzuweisen; sie hätten dann

---

[1] *Hymne à Khnoum du temple d'Esnéh* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVII. S. 82ff., 187ff.

[2] *La déesse Triphis* in *Bull. Institut Franç. du Caire* III. S. 165ff.

[3] Vgl. dieses *Archiv* VII. S. 476. [4] *Imhotep* in *Rev. Hist. Rel.* XLVIII. S. 362ff.

[5] *Sur une représentation du dieu Oukh* in *Bull. Inst. Franç. du Caire.* IV. S. 103f.

[6] *Les noms d'apparence Sémitique ou indigène dans le panthéon Égyptien* in *Recueil de Mémoires publ. par l'Ecole des Lettres pour le XIV Congrès des Orientalistes à Alger.* 1905.

bereits in vorhistorischer Zeit im Niltale eine Verehrungsstätte gefunden. Dabei kommt er auch auf diejenigen in Ägypten verehrten semitischen Gottheiten zu sprechen, deren Einführung in historischer Zeit, während der lebhaften Beziehungen zu Asien im zweiten Jahrtausend v. Chr., erfolgte. Eine bisher unbekannte Stele, die der in diesen Kreis gehörenden Astarte geweiht war, veröffentlichte Masden[1].

Der größte Teil der erhaltenen ägyptischen religiösen Texte beschäftigt sich mit der Unsterblichkeit des Menschen und seiner Bestandteile. Ob dies daran liegt, daß tatsächlich die Jenseitsvorstellungen das Volk in so ausgedehntem Maße beschäftigten, ob nicht vielmehr die Art der Überlieferung, daß vor allem die als Wohnung des Toten angesehenen[2] Gräber und deren Inhalt erhalten geblieben sind, dabei mitspricht, oder ob endlich beide Faktoren dabei mitspielten, ist im einzelnen Falle schwer zu entscheiden. Bei der Bestattung des Toten handelte es sich in erster Reihe darum, ihm das mitzugeben, was ihm den Fortbestand sichern, das künftige Leben angenehm gestalten konnte. Das waren vor allem magische Formeln, deren Aussprache im Jenseits Macht, Herrschaft, Speise und Trank, die Befriedigung aller Wünsche und Bedürfnisse verschaffte. Nach ägyptischer Ansicht war durchweg in jeder Beziehung und zu jeder Zeit die Magie und die Zauberformel das wichtigste Mittel, um sich im Diesseits und im Jenseits die Dämonen gefügig zu machen, besonders auch um Krankheiten zu verscheuchen, die insgesamt bösen Geistern ihren Ursprung verdankten.[3]

---

[1] *Zwei Inschriften in Kopenhagen* in *Äg. Zeitschr.* XL I. S. 114f.

[2] Für die Ausgänge aus dem verschlossenen und vermauerten Innern der Gräber, die man dabei für die Seele des Toten anbrachte, vgl. Wiedemann *Zum Pyramidentempel des Râ-en-user* in *Orient. Lit. Zeit.* VII. Sp. 329ff.

[3] Eine für weitere Kreise bestimmte Darstellung des hierher gehörigen Materiales gab Wiedemann *Magie und Zauberei im alten Ägypten*

Die Zahl der für den Verstorbenen nutzbringenden Formeln war so groß, daß sich bereits frühe Sammlungen derselben als erforderlich herausstellten. Man zeichnete diese dann mehr oder weniger vollständig auf den Grabwänden, Särgen oder Papyris auf, um sie dem Toten zur dauernden Verfügung zu stellen. Für die älteste dieser Kompilationen, die „Pyramidentexte“, ergab die Berichtsperiode wenig Neues, wenn auch gelegentlich Auszüge aus denselben zutage traten.[1] Weit reicher floß das Material für die Formelsammlung des Mittleren Reiches, die sog. „Ältesten Texte“. Hier veröffentlichte Lacau[2] eine längere Reihe von Sarginschriften, welche interessante Einblicke in die älteren Entwickelungsformen der Osirianischen Jenseitslehre gestatteten und die ungemein materielle Art bestätigten, in der der Ägypter metaphysische Dinge auffaßte. So schildert u. a. ein von J. Baillet[3] eingehender besprochenes Kapitel in drastischer Weise, wie der Verstorbene im Jenseits seine Angehörigen wieder zu finden weiß. Zu diesem Zwecke braucht er nur die betreffende Formel vorzutragen, dann trifft er seine Verwandten, Vater, Mutter, Kinder, Geschwister,

---

(*Der alte Orient* VI. Heft 4). Leipzig 1905. — Unter den für den Lebenden wichtigen Formelsammlungen ist besonders ein demotischer Papyrus interessant, den Griffith und Thompson, *The Demotical Magical Papyri of London and Leiden.* 2 Bde. London 1904—1905, mit Übersetzung und Kommentar von neuem ediert haben. Für eine Anubis- und Isis-Legende in diesem Papyrus vgl. Reitzenstein in diesem *Archiv* VIII. S. 167 ff. — Über die Erwähnungen von Träumen, die nach ägyptischen Texten durch Inkubation gewonnen werden konnten, äußerte sich Maspero *Le début du second conte de Satni-Khâmois* in *Mélanges Nicole.* S. 341 ff.

[1] Barsanti und Maspero *Fouilles autour de la Pyramide d'Ounas* in *Ann. Serv. Ant.* V. S. 69 ff. (Abschrift von etwa 450 v. Chr.)

[2] *Textes religieux* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVI. S. 59 ff., 224 ff.; XXVII. S. 53 ff., 217 ff.; *Ann. Serv. Ant.* V. S. 229 ff. — Über die der gleichen Zeit angehörenden Texte vom Sarge des Amamu handelte Turajeff *Zur Geschichte des Totenbuches* in *Zapiski* III. S. 15 ff. (Russisch).

[3] *La réunion de la famille dans les enfers égyptiens* in *Journal Asiatique* X. Ser. IV. S. 307 ff.

Freunde, Diener, seine geliebte Konkubine. Sollten trotz seines festen Willens diese Persönlichkeiten von ihm fern gehalten werden, dann, droht er, würden die Opfer für die Götter aufhören. Werde dagegen sein Wunsch erfüllt, dann werden alle die verschiedenen Opfer an den heiligen Stätten des Landes dargebracht und das Schiff des Sonnengottes von seinen Fährleuten in richtiger Weise bedient werden. Somit wird die Gottheit auch hier als von dem guten Willen des zauberkundigen Verstorbenen abhängig aufgefaßt und muß demselben in ihrem eigenen Interesse gehorsam sein. Von irgendeiner höheren Auffassung der ewigen Welt ist in diesen Texten nicht die Rede.

Für die zeitlich folgende Formelsammlung des „Totenbuches“ wurde die Übersetzung der Fassung der thebanischen Periode, die Renouf begonnen, Naville vollendet hatte, und die seit dem Jahre 1892 allmählich in den Proceedings der Society of Biblical Archaeology erschienen war, als Buch herausgegeben[1] und dadurch eine, wenn auch im einzelnen häufig hypothetische Grundlage für die Durcharbeitung dieses Werkes gewonnen. Das eigenartige, im einzelnen schwer verständliche Kapitel 175 wurde von Naville[2] monographisch behandelt. Dasselbe berichtet einen Heracleopolitanischen Mythus, in dem von einer Empörung der Kinder der Göttin Nut und von einer großen Flut die Rede ist, an deren Ende Osiris König von Heracleopolis magna wurde. — Die jüngsten, untereinander sehr verschiedenen Fassungen des Totenbuches fügten in dessen ursprünglich der Osirisreligion geltende Formeln zahlreiche heterogene Glaubenssätze in bunter Folge ein. Von ihnen machte

---

[1] Renouf and Naville *The Egyptian Book of the Dead*. London. 1904. Die gleiche Übersetzung soll auch als Vol. IV des *Life-Work of Peter Le Page Renouf* ausgegeben werden. Der zuletzt erschienene 3. Band dieses Sammelwerkes enthält u. a. eine Reihe kleinerer Studien Renoufs zur ägyptischen Religionsgeschichte.

[2] *A mention of a flood in the Book of the Dead* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 251 ff., 287 ff., 300.

besonders Pellegrini[1] einige Exemplare unter Beifügung einer Übersetzung und eines kurzen Kommentares zugänglich.

Bereits im Mittleren Reiche haben die Ägypter versucht, sich die Topographie des Jenseits in einer freilich nicht immer geschickten kartographischen Weise auszumalen. Man zerlegte dasselbe in zwölf durch Türen oder Tore voneinander getrennte Räume, welche die Sonne während der zwölf Nachtstunden durcheilte. Durch die Mitte des Jenseits floß, wie durch die Mitte Ägyptens, ein Strom, auf dem sich die Sonnenbarke hinbewegte, während an den Ufern rechts und links allerhand Dämonen hausten und u. a. auch die Belohnung und Bestrafung der abgeurteilten verstorbenen Menschen stattfand. Im einzelnen war man sich über die Anordnung der Götter und Geister nicht einig. Neben zahlreichen unbedeutenderen Systemen entwickelten sich besonders zwei voneinander vielfach abweichende Lehren, die im Buche von dem, was ist in der Tiefe (Am-duat), und im Buche von den Toren niedergelegt wurden. Wie in zahlreichen anderen Fällen, so haben sich auch hier die Ägypter nicht dazu zu entschließen vermocht, eines dieser Werke als kanonisch anzusehen. Sie ließen dieselben als gleichberechtigt nebeneinander bestehen und verzeichneten sie trotz ihrer inneren Widersprüche als angeblich authentische Bilder der jenseitigen Welt gleichzeitig in ihren Gräbern. Unter Zugrundelegung vor allem der im Grabe und auf dem Sarkophage Seti' I erhaltenen Fassungen und unter Benutzung der älteren Arbeiten von Maspero und Lefébure veröffentlichte, übersetzte und besprach Budge[2] diese Texte. Sein Werk bildet eine bequeme Einführung in die ein-

[1] *Il libro della respirazione* in *Rendiconti Acad. dei Lincei.* XIII. S. 87ff.; *Due papiri funerari del Museo Egizio di Firenze* in *Sphinx* VIII. S. 216ff. — Einen weiteren hierher gehörigen Text (das *Suten cheft*) enthalten die *Monuments égyptiens de Leide.* Livr. 34. Supplement. Leiden. 1905.

[2] *The Egyptian Heaven and Hell* (*Books on Egypt and Chaldaea* Vol. XX—XXII). London. 1906. 3 Bde.

schlägigen verwickelten Lehren und ihre bisher nicht überall mit Sicherheit zu übersetzenden Schilderungen.

Weit weniger systematisch als in diesen beiden Werken sind die Jenseitserscheinungen in den sog. Mythologischen Kompositionen angeordnet. Es sind dies von kurzen Beischriften begleitete Bilderreihen, welche vor allem während der 19. und 20. Dynastie beliebt waren. In ihnen fanden weit umfangreichere Teile der Osirislehren Aufnahme als in den eben genannten beiden großen Unterweltsschilderungen. Diese mythologischen Bildertexte haben trotz ihres großen Interesses bisher keine zusammenfassende Bearbeitung gefunden, doch wurde erfreulicherweise in letzter Zeit ein hierher gehöriges Manuskript von Chassinat[1] veröffentlicht und mit sorgsamen Erklärungen versehen.

Die Schicksale einzelner Götter, besonders die des Osiris, wurden im alten Ägypten bei der Wiederkehr bestimmter Erinnerungstage in dramatischer Gestaltung vorgeführt.[2] Hierdurch sollte einmal das Gedächtnis an die ehrwürdigen Vorgänge und ihren Verlauf wachgehalten werden. Dann aber wurde durch eine derartige Vorführung die Tatsache, welche das Ereignis seinerzeit in das Leben gerufen hatte, auch ihrerseits immer wieder von neuem geschaffen und erhalten. So sicherte und verbürgte die Darstellung des Sterbens und Auferstehens des Osiris den Weiterbestand der menschlichen Auferstehung nach dem Eintritt des irdischen Todes. Diese Osirisfeiern sind wesentlich durch die Angaben der klassischen Autoren bekannt, welche sich auf die Städte des Deltas bezogen, doch zeigen mehrfache Andeutungen in den Texten, daß die gleichen Feste, wenn auch mit einzelnen Abänderungen, bereits in früher Zeit und

---

[1] *Étude sur quelques textes funéraires de provenance Thébaine* in *Bull. Inst. Franç. du Caire* III. S. 129 ff. Einen ähnlichen Text schilderte Wiedemann *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXII. S. 155 ff.

[2] Vgl. Wiedemann *Die Anfänge dramatischer Poesie im alten Ägypten* in *Mélanges Nicole*. Genf. 1905. S. 561 ff.

im ganzen Lande gefeiert wurden. Die wichtigste diesbezügliche Urkunde wurde von Schäfer[1] in ihrem Werte erkannt, herausgegeben, übersetzt und in ihren Einzelheiten erörtert. Es war eine abydenische Stele aus der Zeit des Königs Usertesen III der 12. Dynastie, welche die einzelnen Szenen der heiligen Handlung aufführte und einen vortrefflichen Beitrag nicht nur zur Geschichte der Osirisreligion, sondern auch zu der des ägyptischen religiösen Dramas lieferte.

Die Wirkung der Aussprache der magischen Formeln konnte verstärkt oder auch ersetzt werden durch die Verwendung von magischen Geräten von bestimmter Gestalt und mit vorschriftsmäßigen Inschriften und Verzierungen. Unter diesen waren besonders im Mittleren Reiche Wurfhölzer sehr beliebt, mittelst deren man Schlangen und Feinde vertreiben zu können hoffte. Diese Stücke[2] und die Amulette in Knotenform[3] fanden in der Berichtsperiode eingehendere Berücksichtigung, während sonst die Amulette stark vernachlässigt wurden.

Neben der Formel kommen zur Sicherung des Wohles des Toten das Opfer und die Beigabe, die naturgemäß auch im Niltale die ursprünglichste Form der Totenehrung gebildet hatten, dauernd in Betracht. Letztere konnten in wirklicher Gestalt oder in plastischem oder gezeichnetem Abbild dargebracht werden, und dann vermochte der Tote solche Bildwerke vermöge seiner Zauberkraft in die wirklichen Gegenstände umzuwandeln. Zu diesem Zwecke bediente er sich meist bestimmter Worte, gelegentlich aber erreichte er ihn

---

[1] *Die Mysterien des Osiris in Abydos unter König Sesostris* III (*Untersuchungen zur Geschichte Ägyptens*, herausgeg. von Sethe. IV. 2). Leipzig. 1904.

[2] Legge *The Magic Ivories of the Middle Empire* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVII. S. 130ff., 297ff., XXVIII. S. 159ff.; Margaret Murray *The astrological character of the Egyptian Magical Wands*, l. c. XXVIII. S. 33 ff.

[3] von Bissing in diesem *Archiv* VIII. Beiheft. S. 23ff.

auch, wie ein von Walker[1] behandelter Text vom Beginne des Neuen Reiches zeigt, durch Berührung mit der Hand. Über das Totenopfer selbst und die bei demselben beobachteten Zeremonien in den älteren Zeiten des Ägyptertumes handelte eingehend Lefébure[2], der dabei zahlreiche Parallelen aus den verschiedenartigsten Religionen zum Vergleiche heranzog. Der Ersatz der wirklichen Gabe durch das Bild findet sich bereits unter den ersten Dynastien, ohne daß es ihm gelungen wäre, jemals die Darbringung der tatsächlichen Gegenstände vollständig zu verdrängen. Foucart[3] hat gezeigt, daß ein Teil der Darstellungen auf den Gefäßen der Nagada-Periode derartige Scheingaben vorzuführen bestimmt ist. Freilich darf man aus diesen und ähnlichen Analogien zwischen der Kultur der Frühzeit und der des späteren Ägyptertumes nicht den Schluß ziehen wollen, die gesamte kulturelle Entwickelung des Niltales sei eine einheitliche gewesen, die Annahme einer erobernden Einwanderung während der Nagada-Periode sei daher überflüssig. Ein einwandernder Stamm konnte naturgemäß nicht die ganzen im Niltal vorhandenen Zustände vernichten, er mußte vielmehr, wie bereits oben angedeutet, das Bestehende möglichst zu erhalten und mit seinen eigenen Vorstellungen zu verknüpfen suchen. Bei manchen Punkten, zu denen das weithin über die Erde verbreitete Bildopfer gehört haben wird, werden aber auch die Glaubensanschauungen der Bewohner des

---

[1] *The Egyptian doctrine of the transformation of funeral offerings* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* XXVI. S. 70 ff.

[2] *La vertu du sacrifice funéraire* in *Sphinx.* VIII. S. 1 ff.; vgl. auch die sehr allgemein gehaltenen Ausführungen von Kyle *Egyptian sacrifices* in *Rec. de trav. rel. à l'Égypt.* XXVII. S. 161 ff. — Chassinat *Note sur le titre sonou* in *Bull. Inst. Franç. du Caire.* IV. S. 223 ff. zeigte, daß es in Ägypten besondere Beamte gab, welche die rituelle Reinheit der Opfertiere und ihre ritusgemäße Abschlachtung zu prüfen und zu beaufsichtigen hatten.

[3] *Sur la décoration des vases de la période dite de Neggadèh* in *Comptes rendus. Acad. des Inscr.* 1905. S. 257 ff.

Landes und die der Einwanderer annähernd die gleichen gewesen sein, ohne daß sich daraus ohne weiteres eine einheitliche Gesamtlehre zu ergeben brauchte.

Dem Zusammenhange zwischen ägyptischen und anderweitigen Glaubenslehren wurden in der Berichtsperiode mehrfach Arbeiten gewidmet. Foucart[1] und Schneider[2] suchten große Teile des griechischen Dionysoskultes, Charencey[3] solche der Orpheusmythe aus Ägypten abzuleiten. Die ägyptischen Elemente in den Hermetischen Schriften und bei Pseudo-Apuleius erörterte in vortrefflicher Weise Reitzenstein[4]. Älter als diese letzteren religiösen Beziehungen, welche sich wesentlich in den Zeiten des Hellenismus abspielten, waren diejenigen, welche zwischen den semitischen Stämmen Palästinas und Syriens und Ägypten während der Zeit der innigen politischen, freundlichen und feindlichen Verbindungen beider Länder seit etwa 2000 v. Chr. stattfanden. Leider lassen sich hier die Verhältnisse nicht im einzelnen verfolgen, da von allen in Betracht kommenden asiatischen Völkern nur die Israeliten in ihrer religiösen Entwickelung bekannt sind. Mit ihren Beziehungen zu Ägypten hat sich in letzter Zeit in umsichtiger Weise Spiegelberg[5] beschäftigt und vorsichtige Schlüsse aus den auf Israel bezüglichen oder mit ihm in Verbindung gebrachten Denkmälerangaben gezogen. Er kommt zu dem Ergebnisse, daß der Aufenthalt des Volkes in Ägypten in der Entwickelung des Jahvismus keinerlei

---

[1] *Le culte de Dionysos en Attique.* Paris. 1904.

[2] *Über den Ursprung des Dionysoskultes* in *Wiener Studien.* XXV. S. 147 ff.

[3] *Les origines du mythe d'Orphée* in *Muséon.* V. S. 275 ff.

[4] *Hellenistische Theologie in Ägypten* in *Neue Jahrb. Klass. Philol.* XIII. S. 177 ff.; *Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius* in diesem *Archiv.* VII. S. 393 ff. Vgl. die Einwürfe gegen eine Reihe von Aufstellungen Reitzensteins über ägyptische Bestandteile der Hermetischen Literatur von Zielinski in diesem *Archiv.* VIII. S. 321 ff.; IX. S. 25 ff.

[5] *Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente.* Straßburg. 1904; *Ägyptologische Randglossen zum Alten Testament.* Straßburg. 1904.

erkennbare Spuren hinterlassen habe, daß dagegen in späterer Zeit ägyptischer Kultbrauch übernommen sein könne. Wenn aber für die israelitische Religion ein ägyptischer Einfluß kaum vorliegt, so wurde das durch besondere religionsgeschichtliche Verhältnisse veranlaßt, die man nicht ohne weiteres für die übrigen Stämme Vorderasiens voraussetzen darf. Bei letzteren zeigen die „phönizischen“ Überreste, wie stark der ägyptische künstlerische Einfluß sein konnte. Mehrfach ist andererseits von ägyptischen Tempeln und Göttern in Syrien und Phönizien die Rede. Es werden also wohl bei diesen Stämmen auch tiefergehende Beeinflussungen stattgefunden haben, die den babylonischen Einwirkungen, die in letzter Zeit mit Vorliebe betont worden sind, die Wage hielten. Genaueres hierüber wird sich aber erst dann feststellen lassen, wenn man über die syrischen Zustände dieser Zeit und vor allem über die hethitische Sprache und Kultur zu abgerundeteren und abschließenderen Ergebnissen gelangt sein wird, als dies bisher der Fall ist.

Zum Schlusse seien noch einige Werke genannt, welche in zusammenfassender Weise die ägyptische Religion behandeln. Steindorff[1] veröffentlichte Vorträge über dieselbe, welche er vor einem größeren Kreise in populärer Form zu Frankfurt a. M. und in etwas ausführlicherer Gestaltung in Amerika gehalten hatte. Dabei wurde ein Überblick über die verschiedenen Glaubenslehren gegeben und die Unsterblichkeitsvorstellungen eingehender erörtert. Eine gleichfalls für weitere Kreise bestimmte ausführliche Darstellung der ägyptischen Religion gab Erman.[2] Dabei lehnte er von vornherein die Berücksichtigung der Theorien der modernen Religionswissenschaft ab, er wolle

---

[1] *Religion und Kultus im alten Ägypten* im *Jahrb. des Freien Deutschen Hochstifts.* 1904. S. 131 ff.; *The Religion of the Ancient Egyptians.* New York. 1905 (mit Literaturangaben und Index).

[2] *Die ägyptische Religion (Handbücher der Königlichen Museen zu Berlin).* Berlin. 1905.

diese Dinge (wie Animismus, Fetischismus, chthonische Gottheiten, Medizinmann) nicht in eine Religion hineintragen, die sich auch ohne sie verstehen lasse. Das von zahlreichen Übersetzungen von Inschrifts- und Papyrusstellen begleitete und daher als Materialsammlung wichtige, illustrierte Werk verfolgt die ägyptische Religion von den ältesten Zeiten bis zu ihrem Untergange im Niltale selbst. Es berücksichtigt auch ihre letzten Ausläufer im römischen Isiskulte auf europäischem Boden und in den Lehren der Mystiker bis in das 6. nachchristliche Jahrhundert hinein.

---

6 Alte semitische Religion im allgemeinen, israelitische und jüdische Religion

Von **Friedrich Schwally** in Gießen

Von zusammenfassenden Darstellungen der Religion Israels ist in dem Zeitraum 1904/05 zuerst der große Artikel E. Kautzschs, Religion' of Israel (Dictionary of the Bible, ed. Hastings, extra V 612—734), zu erwähnen. Er vereinigt große Vorsicht und Zurückhaltung mit verständnisvollem Eingehen auf die neuen und neuesten Resultate der Forschung. Bernhard Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments, Bd. I: Die Religion Israels und die Entstehung des Judentums, Tübingen, Mohr 1905 (XII 383 S.), hält mit bewußter Absicht an der herkömmlichen „Biblischen Theologie" fest, aber was er uns gibt, ist Religionsgeschichte im wahrsten Sinne des Wortes. Und zwar kommen hier die primitiven Bräuche und Anschauungen des alten Israel nicht minder zu ihrem Rechte, wie die erhabene Gedankenwelt der Propheten. Der Stil ist knapp und scharf, die Anordnung klar und durchsichtig, die Literatur nach ihrem Werte berücksichtigt, alles selbständig durchdacht; es gibt kein besseres Buch über den Gegenstand. James Robertson (Die Religion Israels nach der Bibel und nach den modernen Kritikern, deutsche Übersetzung nach A. von Conrad von Orelli, Stuttgart, Steinkopf 1905, VII 367 S.) steht auf ganz konservativem Standpunkte, dem alles von Gott geleitet und inspiriert ist. Die Polemik gegen die Gegner ist zuweilen treffend, immer aber vornehm und sachlich. Unter den Darstellungen der Geschichte Israels, die allgemach anfingen gleich Pilzen aus dem Boden zu schießen, nimmt das Werk Oettlis (Calw und Stuttgart, Vereinsbuchhandlung 1905, VI 566 S.) durch seine

Objektivität und Reichhaltigkeit eine hervorragende Stelle ein. Das schön geschriebene Buch ist, wie der Verfasser sagt, in erster Linie für Theologen und bibelfreundliche Laien bestimmt.

Die Zahl der Monographien ist unübersehbar. Ich kann hier nur über einen kleinen Bruchteil referieren, und zwar im allgemeinen nur über solche Bücher, die als Rezensionsexemplare eingegangen sind. Sehr interessant, lehrreich und fördernd ist die Studie von A. Bücheler in Wien über „Das Schneiden des Haares als Strafe der Ehebrecher bei den Semiten" (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 18, S. 91—138). Samuel Ives Curtiss (Some religious usages of the Dhiab and Ruala Arabs and their old Testament parallels, Expositor. 6 ser. n. 52, April 1904 S. 275—285) gibt wertvolle Ergänzungen zu seinem ein Jahr vorher ins Deutsche übersetzten Buche „Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orientes". Leider ist der amerikanische Gelehrte, kurz nachdem er sich einen wissenschaftlichen Namen erworben hatte, gestorben. Der Vortrag Bernhard Duhms über „Die Gottgeweihten in der alttestamentlichen Religion" (Tübingen, Mohr 1905, 34 S.) behandelt die Propheten, Priester und Nazaräer, feinsinnig und geistvoll, mit überlegener Einsicht in das Seelenleben und mit bewundernswertem Instinkte für das Wesen der Religion. Am wenigsten einverstanden erklären kann ich mich mit der Behauptung S. 11: „Das alte Israel war ein nüchternes Bauernvolk und durchaus nicht wundersüchtig, wie es auch sehr wenig abergläubisch war." Diese merkwürdige Ansicht beeinträchtigt indessen den Zusammenhang weiter nicht, sie mußte eben erwähnt werden, da die Arbeit des Sohnes Hans Duhm über „Die bösen Geister im Alten Testament" (Tübingen, Mohr 1904, 68 S.) ganz davon beherrscht ist. Dieser zieht aus dem Umstande des seltenen Vorkommens von verderblichen Geistern in der vorexilischen Literatur den Schluß, daß im Volke selbst die Neigung zum Aberglauben gering war. Die Prämisse ist richtig, aber sie hat ganz andere Ursachen.

B. D. Erdmans (De groote Verzoendag, Theologisch Tijdschrift, Bd. 38 S. 17—41) weist mit Recht darauf hin, daß dem Versöhnungstage, so jung auch die seine Feier regelnden Gesetze sein mögen, doch uralte Gebräuche zugrunde liegen. Man kann auch zugeben, daß er einmal mit dem Neujahrstage zusammenhing, wenn man sich dabei nur die Tatsache vor Augen hält, daß die primitivsten Kulturstufen nur Jahreszeiten kennen. M. Friedlaender, Griechische Philosophie im Alten Testament (Berlin, Reimer 1904, XX 223 S.) sucht den Einfluß zu bestimmen, den griechische Philosophie auf gewisse Teile des Psalters, Proverbien, Hiob, Koheleth, Sirach ausgeübt, es ist ihm aber nicht gelungen, das Problem befriedigend zu lösen. Max Haller, Religion, Recht und Sitte in den Genesissagen (Bern, Grünau 1905, 159 S.) scheint, obgleich es der Titel nicht verrät, eine Doktor- oder Lizentiatendissertation zu sein. Sie ist anziehend geschrieben und stark von Gunkel beeinflußt, bedeutet aber keine Förderung der Wissenschaft. J. Herrmann, Die Idee der Sühne im Alten Testament (Leipzig, Hinrichs 1905, VIII 112 S.) untersucht das biblische Material mit lobenswerter Sorgfalt, ohne jedoch über die von ihm kritisierten Vorgänger wie Hofmann, Ritschl, Riehm und Schmoller wesentlich hinaus zu kommen. Denn er hat es ebenso wie die Genannten versäumt, der Untersuchung eine breite religionsgeschichtliche Unterlage zu geben. Solange das nicht geschieht, wird die Forschung nicht vom Flecke kommen. B. Jacob, Im Namen Gottes, eine sprach- und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament (Berlin, Calvary 1904, VII 176 S.) hat sich einen dankbaren Stoff ausgesucht und denselben anziehend und lehrreich behandelt. Wenn er aber den Satz aufstellt, daß dem Alten Testament und dem originalen Judentum — was ist originales Judentum? — die magische Auffassung des göttlichen Namens fremd gewesen sei, daß dieselbe vielmehr aus Ägypten stamme, so hat er den Beweis hierfür nicht erbracht, vgl. z. B.

W. Staerk, Namenaberglaube im Alten und Neuen Testament, Protestant. Monatshefte, Sept. 1903, S. 353—358. Wenn auch der absolute Gebrauch der Formel „Im Namen Gottes“ in der uns bekannten jüdischen Liturgie nicht vorkommt, sondern nur in Briefen und schwer datierbaren Zaubertäfelchen, so scheint mir doch für seinen ehemaligen Gebrauch in der altisraelitischen und jüdischen Kultussprache manches zu sprechen. Das Verschwinden der Formel im Judentum könnte aus bewußtem Gegensatz zur christlichen Liturgie hervorgegangen sein. Ebenso wie die Septuaginta zu Esther, wird von G. Jahn auch die Septuaginta zu Ezechiel (Das Buch Ezechiel auf Grund der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1905, XX 362 S.) und zu Daniel (Das Buch Daniel nach der Septuaginta hergestellt und kritisch erklärt, mit einem Anhange, Die Mesa-Inschrift aufs neue untersucht, Leipzig, Ed. Pfeiffer 1904, XXII 138 S.) für ursprünglich, und der masoretische Text für sehr stark überarbeitet gehalten. Von seinen mit Scharfsinn gewonnenen Resultaten werden sich gewiß manche als richtig erweisen und herkömmliche Anschauungen in dem einen oder anderen Punkte korrigieren. Auch wo er irrt — denn seine Gesamtanschauung halte ich für falsch —, wirkt die selbständige Art seiner Arbeitsweise erfrischend. Von Paul Kahles Schriftchen, Die arabischen Bibelübersetzungen, Texte mit Glossar und Literaturübersicht (Leipzig 1904, Hinrichs, XVI 64 S.), ist allein die gelehrte und sachkundige Literaturübersicht S. III—XVI von Wert, das übrige ist zu nichts nütze. Vor der Verwendung von Bibeltexten zur Erlernung des Arabischen kann nicht dringend genug gewarnt werden. J. C. Matthes, Zoenoffers, Tijlers Theologisch Tijdschrift, Haarlem 1904, II S. 69—92), widerlegt die noch immer weitverbreitete Meinung, daß durch Handauflegung dem Tier die menschliche Sünde übertragen werde. Freilich ist die von dem Verfasser betonte Auffassung des Sündopfers als einfache Gabe an die Gottheit nicht ausreichend. Mit be-

sonderem Eifer tritt der emsige holländische Gelehrte auf den Plan, wenn es gilt, das Recht der historischen Kritik zu verteidigen oder die Maßlosigkeiten moderner Überkritik zurückzuweisen. In der sehr gehaltvollen Studie, Israelitisch Geschiedenis (a. a. O. Bd. III S. 482—513) erörtert er die neueren Arbeiten über Moses, Joseph, die Entstehung der Jahvereligion, die mythologische Natur der Patriarchen, Sauls, Davids und Jonathans, die Simsonsage; mit bewundernswerter Geduld hört er die Zeugen ab. Friedrich Maurer, Volkskundliches aus dem Alten Testamente (Leipzig, Böhmer 1905, V 254 S.) behandelt I. Die Familie, ihre Lebensführung (S. 11—61), ihren Kult (S. 61—144), ihr Recht (S. 144—187); II. Das öffentliche Leben; III. Das geistige Leben. Trotz einzelner brauchbarer Notizen bedeutet das Ganze keinen Fortschritt gegenüber den älteren Darstellungen der Archäologie. Eduard Meyer, Die Mosesagen und die Lewiten, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften XXXI, 22. Juni 1905: der Inhalt wird vom Verfasser selbst so skizziert: „Der Sinai ist ein Vulkan in Midian, Jahwe ein Feuergott; der feurige Dornbusch dagegen liegt bei Qādēsch. Mose gehört nach Qadesch und ist Ahnherr der Priesterschaft des hier ansässigen Stammes Lewi. Die Priester üben anders als die israelitischen Priester die Gerichtsbarkeit und sind im Besitze aller Rechtssatzungen, die die Grundlagen der späteren Gesetzbücher bilden. Zum Schlusse werden die ägyptischen Bestandteile der israelitischen Religion besprochen.“ Wenn Meyer der Ansicht ist, daß Mose ein Priesterrichter des südpalästinischen Qadesch war und gar nichts mit Ägypten zu tun hat, so stimme ich dem bei, vgl. schon meine „Semitischen Kriegsaltertümer“, Leipzig 1901, S. 1ff. Ich habe mir auch schon lange die Ansicht gebildet, daß die prophetische Schriftstellerei in Israel sehr stark von Ägypten her beeinflußt ist. Man muß gespannt sein auf das in Aussicht gestellte Werk, in dem der geniale Historiker diese Aufstellungen eingehend begründen wird. Joh. Meinhold,

Sabbat und Woche im Alten Testament (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1905, 52 S. aus Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes, herausgegeben von W. Bousset und H. Gunkel, 5. Heft) wird manchem einen Dienst leisten, fördert aber das Problem nicht, trotz allen Räsonnements. Das bewundernswerte Buch von M. Merker, Hauptmann der Schutztruppe für Deutsch-Ostafrika, Die Masai, Ethnographische Monographie eines ostafrikanischen Semitenvolkes (Berlin, Reimer 1904, XVI 421 S. gr. 8°), gehört zu den hervorragendsten Erscheinungen der ethnographischen Literatur. An dieser Stelle kann ich leider nur auf seine vergleichende Betrachtung der masaïtischen und israelitischen Traditionen über Schöpfung, Paradies und Sündenfall hinweisen. Der Verfasser erklärt sich die gemeinsamen Züge so, daß dieser Mythenkreis ursemitischer Besitz war, daß die Masai sich schon in der Urheimat von ihren semitischen Verwandten trennten und bereits lange vor der Zeit, aus der wir ägyptische Urkunden besitzen, nach Afrika einwanderten. Ich halte diese Lösung des Rätsels für falsch, aus vielen Gründen, die hier nicht auseinandergesetzt werden können. Beträchtliche Teile der Masaimythen haben mit dem semitischen Sagenkreise gar nichts zu tun. Auf dieses afrikanische Gut sind m. E. Züge semitischer Herkunft aufgepfropft. Wann das geschehen ist und unter welchen Umständen, ist schwer zu sagen. Da es sich um Afrika handelt, kommen in erster Linie Missionare der koptischen oder abessynischen Christen, sowie der abessynischen Juden (Falaschen) in Betracht. Und zwar erfolgte eine solche Beeinflussung wahrscheinlich nicht an den jetzigen Sitzen der Masai, sondern in einer früheren, mehr nördlich gelegenen Heimat. Das Problem ist verwickelt. Die wichtigste religionsgeschichtliche Vorarbeit zu seiner Lösung wäre eine komparative Darstellung der Schöpfungssagen der alten Kultur- und jetzigen Naturvölker. Carl Mommert, Doktor der Theologie, Ritter des Heiligen Grabes und Pfarrer zu Schweinitz,

Menschenopfer bei den alten Hebräern (Leipzig, E. Haberland 1905, VIII 88 S.), hat sich, wie es scheint, die Aufgabe gestellt, der bekannten Tendenzlüge von der Gesetzmäßigkeit des Ritualmordes bei den Juden für die vorchristliche Zeit die historische Grundlage zu geben. Auch die Kreuzigung Jesu wird als Ritualmord aufgefaßt. Trotzdem empfiehlt der beiliegende „Waschzettel" das Schriftchen nicht nur Christen, sondern auch Juden zum Lesen bestens. Ditlef Nielsens Buch über „Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung" (mit 42 Abbildungen, Straßburg, Trübner 1904. IV 221 S.) verrät schon in dem Titel, aus welcher Schule es hervorgegangen ist. Die Gottesauffassung (vgl. S. 1—48) wird von dem Verfasser aus den theophoren Namen der südarabischen Inschriften herausgeschält. Diese Namen erinnern zum großen Teil an die aus Syrien und Babylon bekannten Formen, bei welchen das allgemeine Gottesappellativ ēl (ilu) mit einem davor oder dahinter stehenden Verbum bzw. Nomen verbunden erscheint. Das einzige, was nun aus derartigen Personennamen mit Sicherheit zu konstatieren ist, sind die Namen der Götter. Daß dieselben in der Zeit, aus der die betreffenden Inschriften stammen, noch verehrt worden sind, darf aus den Personennamen allein nicht gefolgert werden, da solche Namen auch vererbt und ohne Rücksicht auf den darin liegenden Sinn weiter gebraucht wurden. Anderseits ist es ganz unmöglich, das, was in den theophoren Personennamen von den Gottheiten ausgesagt wird, sicher und bestimmt zu deuten. Eine allgemeine wörtliche Übersetzung, auch wo ihre grammatische Richtigkeit sicher stünde, ist viel zu farblos, um die zugrunde liegenden religiösen Ideen zu erkennen. Aller dieser Schwierigkeiten ist sich der Verfasser weder von dem Standpunkte der Philologie noch von dem der Religionsgeschichte aus hinreichend bewußt geworden. Wenn man die Worte liest: „Das zentrale Wesen Gottes wird als die heilige, gerechte Liebe aufgefaßt, und von dieser Liebe aus wird er

Bundesgott, Schutz-, Heil- und Erlösergott“ (S. 13 Z. 7—10), so glaubt man gar eine kirchliche Dogmatik vor Augen zu haben. Der astrale Charakter der südarabischen Kulte ist von Nielsen gut dargestellt. Die wichtigste Frage nach dem Verhältnis derselben zu Babylon hat der Verfasser zwar angeschnitten, aber nicht beantwortet. Nach meiner Meinung ist hier kein gemeinsamer ursemitischer Besitz anzuerkennen, sondern es muß Entlehnung vorliegen. Für Abhängigkeit der südarabischen Kultur überhaupt von Babylonien sprechen nämlich gewichtige Argumente. In dem Abschnitt „Heilige Zeiten“ (S. 49—88) wird der Nachweis versucht, daß im Mittelpunkt des altarabischen Kultus der Mond gestanden, daß die Wallfahrt nach Mekka einer Lunarfeier gegolten habe, und daß babylonisch schabattu arabischen Ursprungs sei. Das ist alles wenig einleuchtend. S. 97—122 handeln von heiligen Orten und Symbolen. Nur dieser Teil, der auch durch zahlreiche Abbildungen illustriert ist, wird einen Wert behalten. Der Rest des Buches (S. 125—221) ist der mosaischen Überlieferung gewidmet, die unter lunarische Beleuchtung gerückt wird. Theodor Noeldeke, Sieben Brunnen (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VII S. 340—344), stellt dem bekannten palästinischen Ortsnamen Bersaba (Siebenbrunn) aus drei weit voneinander entfernten Sitzen semitischer Bevölkerung (Mandäer, Syrer, Algier) treffende Parallelen an die Seite. Im Anschluß an diesen Aufsatz macht Jul. Wellhausen, Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VIII 155f., wahrscheinlich, daß die Bedeutung der Zahl Sieben im Namen Bersaba „nicht eigentlich pluralisch, sondern sozusagen superlativisch“ sei, indem in Bersaba nur ein einziger Brunnen gewesen sei, wie auch z. B. der Neunbrunn (Negenborn) bei Göttingen nur eine einzige starke Quelle bilde. Albrecht Dieterich a. a. O. S. 156 schließt sich unter Hinweis auf den Enneakrunos in Athen dieser Ansicht an. Es wäre schön, wenn diese Diskussion die Veranlassung zu Untersuchungen über „die Bedeutung der Zahlen

in den Ortsnamen“ geben würde. Angeregt durch Albrecht Dieterichs Abhandlung „Mutter Erde“ (Archiv für Religionswissenschaft, Bd. VIII 1 ff.) sucht Theodor Noeldeke (a. a. O. S. 161 ff.) Spuren der Mutter Erde-Vorstellungen bei den Semiten nachzuweisen. Es ist in der Tat sehr einleuchtend, daß Gen. 2, 7, wo Gott den Menschen aus Erde schafft, nur eine monotheistische Umwandlung der alten Auffassung ist. Dagegen könnten den übrigen alttestamentlichen Stellen (Gen. 3, 19, Hiob 10, 9; 34, 15, Kohel. 3, 20; 12, 7, Ps. 103, 14; 104, 29) lediglich theologisch-philosophische Reflexionen zugrunde liegen. Ist dies wirklich der Fall — ich wage keine Entscheidung —, dann wird sogar Sirach. 40, 1 unsicher, obwohl an dieser Stelle die Erde als die Mutter alles Lebenden bezeichnet wird. Wenn in der schlecht überlieferten Stelle Ps. 139, 15 der Inhalt nicht zu sehr entstellt ist, könnte hier allerdings ein von Gen. 1, 2 total abweichender Mythus über die Entstehung des Menschen zu erkennen sein. Die äthiopische Bezeichnung des „Menschen“ als „Kind der Mutter des Lebenden“ kann in letzter Linie auf die Bibel zurückgehen, da Gen. 3, 20 von Eva gesagt wird, daß sie die Mutter alles Lebenden sei. Die äthiopische Bibelübersetzung müßte in diesem Falle auf Kreise zurückgehen, in denen die Menschen dem jüdischen Gebrauche entgegen nicht „Adams-Kinder“, sondern „Eva-Kinder“ hießen. Solange wir aber hierüber nichts Bestimmtes wissen, ist die Möglichkeit einzuräumen, daß der Mensch in dieser Phrase als „Sohn der Mutter Erde“ gilt, mag nun diese Vorstellung aus gemein semitischem Besitze stammen, oder von afrikanischen Nachbarn entlehnt sein. — H. Oort, Het israelitische Pinksterfest (Theologische Tijdschrift 1904, S. 481—510), verfolgt das israelitische Pfingstfest durch alle Stadien seiner Entwickelung. Leider fließen die Nachrichten darüber sehr dünn, die wichtigsten Fragen nach dem ursprünglichen Sinn des Festes — Ernte oder Sonnenwende? — und nach der eigentlichen Bedeutung des Namens „Wochenfest“ sind noch immer dunkel. — Adolf

Posnanski, Schilo, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre, erster Teil, Die Auslegung von Genesis 49, 10 im Altertum bis Ende des Mittelalters (Leipzig, Hinrichs 1904, XXIII 512, LXXVI S.): diese ebenso umfangreiche wie sorgfältige und fleißige Arbeit, die sehr an Pusey-Neubauer, The LIII chapter of Isaiah according to the Jewish interpreters 1876f. erinnert, zeigt, daß wir für das Verständnis der Stelle aus der alten Exegese nichts lernen können. Schade für die Zeit und Kraft, die an ein so nutzloses Thema verschwendet worden ist. Bei der großen Bedeutung, welche der Gestirnkult zeitweise für das religiöse Leben Israels gehabt hat, ist es wertvoll, daß „die Astronomie im Alten Testament" einmal von einem so bedeutenden Kenner wie Giovanni Schiaparelli dargestellt worden ist (übersetzt von Willy Lüdtke, mit 6 Abbildungen im Text, Gießen, Alfr. Töpelmann 1904, VIII 137 S.). Von einschneidender Bedeutung ist die Studie von Jul. Wellhausen „Zwei Rechtsriten bei den Hebräern" (Archiv für Religionswissenschaft Bd. VII 33—41), in denen er die Riten des Salbens und des Mantelüberwerfens (Ruth 3, 9, Ez. 16, 8) erörtert. Gewohnt, den Dingen auf den Grund zu gehen und sich nicht mit Gemeinplätzen und hergebrachten Redensarten zu begnügen, stellt er u. a. fest, daß der Sinn der Königssalbung noch von niemand verstanden worden und auch mit den Mitteln der jüdischen und arabischen Antiquitäten nicht zu begreifen ist. Vielleicht, sagt er, ist darüber von der Ägyptologie Aufklärung zu erwarten. In der Tat, ließe sich nachweisen, daß die Salbung des Königs mit Öl in Babylonien oder Ägypten gebräuchlich gewesen ist, so wäre ihre Entlehnung daher wahrscheinlich. Während sich alsdann die israelitische Archäologie bei diesem Resultat beruhigen könnte, muß die ethnologische Forschung nach den letzten Gründen fragen. Leider hat J. G. Frazer in seinen kürzlich erschienenen Lectures on the early history of the kingship (London 1905) diesen Punkt nicht berührt. Nach meiner Kenntnis des Materials

kann die Salbung ursprünglich nur den Zweck gehabt haben, den König tabu zu machen, ich kann aber jetzt nicht näher darauf eingehen. K. Vollers hat die von Wellhausen gestellte Frage aufgegriffen („Die Symbolik des Mash in den semitischen Sprachen", Archiv für Religionswissenschaft Bd. VIII 97 ff.). Ohne Zutrauen zu dem gebrechlichen Rohr der ägyptischen Hilfe, zieht er sich auf die arabischen Antiquitäten, aus denen er reiche und interessante Einzelheiten sammelt, zurück und verweist für die rätselhafte Verwendung des Öles auf das „Lebensöl" der Babylonier. H. Zimmern (Zeitschr. Deutsche Morgenl. Gesellsch. 1904, S. 199—202) stellt auf Grund eines von Pinches neu edierten Textes fest, daß babylonisch šapattu den 15. Tag des 30tägigen babylonischen Monats, also den Neumondstag bezeichne. Die Etymologie des Wortes dagegen, sowie sein Verhältnis zum israelitischen Sabbat ist ihm noch immer dunkel.

Den Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Kenntnis der Entwickelung der Religion Israels führt E. Sellin in einem Vortrage (Leipzig 1905, A. Deichert, 44 S.) vor Augen, mit Berücksichtigung der Funde in Ägypten, Babylonien, Cypern, besonders in Palästina, wo er selbst mit Erfolg gegraben hat. Die Ausführungen über Bauopfer (S. 31) gehen von der Annahme aus, daß ein Opfer wie eine Leiche bestattet werden kann. Dafür kenne ich aus der Religionsgeschichte kein einziges Beispiel. Dagegen ist es ein weitverbreiteter alter Brauch, die Toten der Familie im Hause oder dicht dabei zu begraben.

Die für die israelitische Gesetzgebung so wichtige Inschrift des babylonischen Königs Hammurabi ist jetzt von Kohler und Peiser bearbeitet worden (Hammurabis Gesetz, Bd. I, Übersetzung, juristische Wiedergabe, Erläuterung, Leipzig 1904, Ed. Pfeiffer, 146 S., gr. 8°). Die Mitarbeit eines Juristen, der als bester Kenner der vergleichenden Rechtsgeschichte gilt, ist natürlich bei einem solchen Texte von großem Werte. Leider spotten noch viele Stellen aller philologischen Kunst.

Von den Ägyptologen hat W. Spiegelberg zwei fruchtbare Beiträge geliefert. Aus den „Ägyptischen Randglossen zum Alten Testament" (Straßburg, Schlesier u. Schweikhardt 1904, VI 48 S.) hebe ich hervor die im Anschluß an Exod. 1, 16 geführte Untersuchung über den Gebärstuhl bei den alten Ägyptern. Auch die andere Studie „Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente" (Straßburg, Schlesier u. Schweikhardt 1904, 55 S.) zeichnet sich durch Besonnenheit und vollendete Sachkenntnis aus, nur scheint mir die Rücksichtnahme auf die Exegeten etwas zu weit zu gehen. Das Licht der Monumente ist leider sehr trübe. Und wenn auch gewiß in der biblischen Sage ein historischer Kern steckt, so ist doch bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung niemand verwehrt, sich einen ganz beliebigen Kern herauszuschälen und diesen für den richtigen zu halten. Übrigens hat die Frage eine viel geringere Bedeutung, als gewöhnlich zugegeben wird. Denn die Einwirkung ägyptischer Kultur ist nicht nur in Palästina, sondern in ganz Vorderasien zu spüren und hat ebensowenig eine jüdische Einwanderung zur Voraussetzung wie die Babylonisierung Palästinas das Exil. Daniel Völter, Ägypten und die Bibel, die Urgeschichte Israels im Lichte der ägyptischen Mythologie, 2. Aufl., Leyden, Brill 1904, 116 S., erklärt die Vätersagen als Sonnenmythen. Da er weder zur Beurteilung israelitischer noch ägyptischer Antiquitäten ausreichende Kenntnisse besitzt, ist das Büchlein völlig wertlos. Trotzdem hat es nach knapp einem Jahre die zweite Auflage erlebt.

Die moderne palästinische Volkskunde ist besonders durch Leonhard Bauer gefördert worden, dessen „Volksleben im Lande der Bibel" (Leipzig, H. G. Wallmann 1903, III 312 S.) eine ganz hervorragende Leistung ist. Es behandelt folgende Gegenstände: Bevölkerungsstatistik, Volkscharakter, Bau und Einrichtung der Häuser, Kleidung und Schmuck, Geburt, Name, Kinderspiele und Kinderarbeiten,

Schulwesen, Berufsarten, Verlobung und Hochzeit, Stellung der Frau, Arbeiten der Fellachinnen, Kreislauf des Jahres, Ackerbau, Öl- und Weinbau, Gemüsebau, Früchte- und Gemüsekalender, Rindvieh- und Bienenzucht, Steuerverhältnisse, Kauf und Verkauf, gesellschaftlichen Verkehr, Nahrungsmittel und Speisen, Nationalgerichte und Nationalgebäck, Mahlzeiten und Gastfreundschaft, Brunnen, alte Kultusstätten, Synkretismus, Geisteskranke, Klima, Krankheiten, Heilmittel, Tod, Leichenklagen, Grab, Gesten, Sprichwörter und Rätsel, Poesie und Musik, Reisebuchblätter, Jerusalem im 19. Jahrhundert. Das Buch ist zwar schon 1903 erschienen, mir aber erst nach Abschluß des letzten Jahresberichtes zugänglich geworden. Der Verfasser, Lehrer an einer Missionsschule, kennt das Heilige Land aus langjährigem Aufenthalte. Er besitzt nicht nur eine vorzügliche Beobachtungsgabe, sondern auch liebevolles Interesse für das Leben der Eingeborenen, eine Eigenschaft, welche den in der Fremde weilenden Europäern gewöhnlich rasch verloren geht. Trotzdem scheint das Werk ziemlich unbekannt geblieben zu sein, es war z. B. bis vor einem Jahre in einer der größten Bibliotheken Deutschlands nicht vorhanden. A. Haffner, Erinnerungen aus dem Oriente (Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. 18, S. 169 bis 184), bespricht Bauernregeln, Verwünschungen und Spiele.

In das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters führen hinein Paul Fiebigs „Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu“ (Tübingen und Leipzig 1904, VI 167 S.). Er übersetzt darin die Gleichnisse der Mechiltha, eines alten rabbinischen Kommentars zu Exodus, und setzt sich mit Jülichers bedeutendem Werke über die Gleichnisse Jesu auseinander. Das Resultat, daß sich Jesus bei seinen Gleichnissen einer seiner Zeit geläufigen Kunstform bediente, ist nicht neu, aber die Vorlegung dieses Materials wird für die Exegese von Nutzen sein. Walter Köhlers frische und energische Untersuchung (Archiv für Religionswissenschaft VIII S. 214—243)

erklärt „die Schlüssel des Petrus“ Mtth. 16, 19 einwandfrei aus der griechisch-römischen Antike, doch haben allein seine mythologischen Belege Beweiskraft. Hierdurch hat er sich verleiten lassen, die an derselben Stelle des Matthäusevangeliums vorkommende Phrase „binden und lösen“ im Sinne von „verbieten und erlauben“, aus der Sprache der [klassisch-]antiken Mantik zu erklären. Das halte ich für falsch. Denn der dieser Phrase zugrunde liegende Knotenzauber ist so weit über die ganze Welt verbreitet, daß wir denselben auch für das alte Israel voraussetzen müssen, obschon er noch nicht nachgewiesen ist. A. Buecheler beschreibt auf Grund talmudischer Stellen „Das Ausgießen von Öl und Wein als Zeichen der Ehrung bei den Juden Palästinas“ (Monatsschr. f. Geschichte u. Wissenschaft des Judentums, Jahrg. 49, S. 12—40). M. Friedlaender, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (Berlin 1905, Reimer, XXX, 380 S.), erwähnt die Apokalyptik, die religiöse Stimmung des Landvolkes, den Essenismus, Minäismus, das hellenische Judentum, die sibyllinische Weisheit, Jesus und Paulus. Der wertvollste Teil des Buches ist m. E. das Kapitel über die religiösen Bewegungen unter der Landbevölkerung, deren Anteil an dem Emporkommen der christlichen Verkündigung gewöhnlich zu gering eingeschätzt wird. Während die neueren jüdischen Gelehrten im allgemeinen für den Hellenismus sehr wenig Verständnis haben, überschätzt Friedlaender denselben. Die Ausführungen über Jesus und Paulus gehören zu dem Schönsten und Unbefangensten, was je von einem jüdischen Autor gesagt worden ist. Seine heftige Polemik gegen die Rabbiner und Seminartheologen ist begreiflich, aber nur zum Teil begründet. Denn darin hat die jüdische Orthodoxie unzweifelhaft recht, daß allein durch Festhalten am überlieferten Ritus der Väter das Judentum als Rasse wie als Religion vom Untergang bewahrt werden kann. Die Beteiligten haben sich also die Frage vorzulegen, ob sie ihr Volkstum und ihre Religion für wert halten,

auch weiter konserviert zu werden. Leidenschaftlich verneint wird dieselbe von J. Fromer, Das Wesen des Judentums (aus „Kulturprobleme der Gegenwart“, herausgegeben von Leo Berg, 2. Serie, Bd. 1, Berlin — Leipzig — Paris, Hüpeden u. Merzyn 1905, VII 183 S.). Der Verfasser, selbst Jude, russisch-polnischer Abstammung, hat sich eine umfassende, moderne Bildung angeeignet. Scharf, unerbittlich und rücksichtslos wird von ihm dem Wesen des modernen Judentums und den Gründen seiner Leidensgeschichte und seiner Zurücksetzung im Staatswesen nachgespürt. Das Judentum, sagt er, muß sich auflösen, da seine treibenden religiösen Ideen überlebt sind, und da ein Volk ohne Land nicht für sich existieren kann. Es muß sich nicht nur geistig, kulturell und religiös den Wirtsvölkern assimilieren, sondern auch physisch. Infolge des Widerwillens der Wirtsvölker gegen die physische Vermischung wird dieselbe jedoch auf unübersehbare Zeit unmöglich sein. Dagegen sind die schönen Vorträge von Caesar Seligmann (Judentum und moderne Weltanschauung, Frankfurt a. M., J. Kauffmann 1905, 117 S.) hervorgegangen aus dem inneren Drange des Verfassers, die Versöhnung, die er selbst in heißem Ringen zwischen Judentum und moderner Kultur gefunden hat, den Gebildeten und Suchenden in seiner Gemeinde nicht vorzuenthalten.

Mit einem wertvollen Stücke der Geschichte und Kultur des mittelalterlichen Judentums in aller Herren Länder machen uns bekannt die Schilderungen des berühmten jüdischen Reisenden des 12. Jahrhunderts, Benjamin von Tudela. Von dem schwer zugänglich gewordenen Werke eine Neuausgabe und Übersetzung veranstaltet zu haben, ist das Verdienst des rührigen Verlages von J. Kauffmann in Frankfurt a. M. (I. Teil hebräischer Text, 164 S.; II. Teil, Einleitung, Übersetzung und Register, 102 S. 1903/04, gedruckt in Jerusalem).

Zur Förderung der jüdischen Volkskunde hat sich schon vor mehreren, etwa drei oder vier Jahren, in Hamburg

eine Gesellschaft gebildet, welche auch eine Zeitschrift herausgibt („Mitteilungen der Gesellschaft für jüdische Volkskunde", herausgegeben von M. Grunwald, Hamburg, Selbstverlag der Gesellschaft). Mir liegt das 13. Heft vor (Jahrg. 1904, Nr. 1, 72 S.), in dem unter anderem ein mittelalterliches Purimfestspiel ediert ist.

Über die Rasse der Juden ist schon sehr viel geschrieben worden. Aber es fehlte bis jetzt an einer zusammenfassenden, kritischen Darstellung. Diesem Mangel ist durch das Werk von J. M. Judt, Die Juden als Rasse, eine Analyse aus dem Gebiete der Anthropologie (deutsche Ausgabe — die andere Ausgabe ist wohl polnisch — Berlin, Jüdischer Verlag, ohne Jahr, IV 243 S.), jetzt einigermaßen abgeholfen. Und zwar hat der Verfasser die Judenheit der ganzen Welt berücksichtigt und der physiko-anthropologischen wie der historischen Seite gleichmäßig Rechnung getragen. Er kommt zu dem m. E. richtigen Resultate, daß die Juden in der Zerstreuung im allgemeinen keiner Rassenkreuzung mit der eingeborenen Bevölkerung erlegen sind. Maurice Fishberg dagegen (Materials for the physical anthropology of eastern European Jews, Memoirs of the American Anthropological and Ethnological Society, Vol. I, part 1, Lancaster. New Era printing Company 1905, 146 S.), schließt seine streng methodischen Untersuchungen mit den Worten: „We conclude that the bulk of the modern Jews, who live at present in eastern Europe and who constitute more than 80 percent of all the Jews, are physically more akin to the races among which they have lived in eastern Europe than to the so called Semites."

III Mitteilungen und Hinweise

Diese verschiedenartigen Nachrichten und Notizen, die keinerlei Vollständigkeit erstreben und durch den Zufall hier aneinander gereiht sind, sollen den Versuch machen, den Lesern hier und dort einen nützlichen Hinweis auf mancherlei Entlegenes, früher Übersehenes und besonders neu Entdecktes zu vermitteln. Ein Austausch nützlicher Winke und Nachweise oder auch anregender Fragen würde sich zwischen den verschiedenen religionsgeschichtlichen Forschern hier u. E. entwickeln können, wenn viele Leser ihre tätige Teilnahme dieser Abteilung widmen würden.[1]

In der Inschrift von Speos Artemidos[2] Z. 9—10 sagt die Königin Hatschepsowet (um 1500 v. Chr.) in bezug auf ihren himmlischen Vater Amon

Ich machte die Wahrheit groß (?)[3], die er (sc. Amon) liebte,
(Denn) ich wußte, daß er von ihr lebt,
Mein Brot ist sie,
Ich trinke ihren Tau
Deshalb bin ich eines Leibes (*ḥᶜw wᶜ*) mit ihm.

Also dadurch, daß die Königin dieselbe Wahrheitsspeise genießt wie ihr Vater Amon, wird sie mit ihm eines Leibes. Die Wahrheit ist hier also ganz materiell, konkret gedacht, als eine Art Nektar und Ambrosia. Ich glaube nun, daß im Lichte dieser Stelle, wo diese Anschauung ganz evident ist, auch andere Stellen ähnlich konkret zu deuten sind. So ist es mir sehr wahrscheinlich, daß überall, wo es von dem König heißt (besonders oft von dem Ketzerkönig Chinaton), er „lebt von Wahrheit", tatsächlich ein körperliches Genießen der Götterspeise gemeint ist, und dasselbe gilt von den Verstorbenen, die häufig als „die, welche von Wahrheit leben", bezeichnet werden. Die „Wahrheit" ist hier die Speise der Götter oder eines Gottes, durch deren Genuß der

---

[1] Sog. Rezensionen soll diese Abteilung ebensowenig enthalten als sie „Berichte" ersetzen soll. Über die Zeitschriftenschau, die dem Archiv besonders beigegeben werden kann, siehe die Mitteilung Band VII, S. 280.

[2] Sethe *Urkunden* IV, 383 ff.

[3] Die Ergänzung der zerstörten Gruppe *sᶜ3(j)-nj* ist nicht sicher.

Mensch mit dem Gott wesensgleich wird.[1] Das ist wohl auch der eigentliche Sinn der bekannten Wendung des Totengebetes, in welchem man dem Verstorbenen unter anderem „alle schönen und reinen Dinge, von denen der Gott[2] (d. h. wohl Osiris) lebt", wünscht. Wer diese Osirisspeise genoß, der wurde nach den Worten des obigen Textes „eines Leibes" mit Osiris, er wurde selbst zum Osiris[3] und teilte so das selige Schicksal dieses Gottes.[4]

W. Spiegelberg

Zum Jahvethron

M. Dibelius (Die Lade Jahves. Göttingen 1906 [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments herausgeg. von Bousset und Gunkel VII]) hat neuerdings die zuerst von meinem unvergeßlichen Freunde Wolfgang Reichel aufgestellte Ansicht, daß die „Bundeslade" ein Thronsitz gewesen sei, in gründlicher Erörterung wieder aufgenommen. Er hat die Geschichte der Lade nur bis zur Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar (586 v. Chr.) verfolgt und betrachtet sie damit als abgeschlossen. Wie seine Vorgänger, hat auch er die Notiz des Tacitus hist. V 9 nicht beachtet: Romanorum primus Cn. Pompeius (63 v. Chr.) Judaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana. Reichel schrieb mir auf die Mitteilung dieser Stelle im März 1899: „Für mich ist die vacua sedes eine gute Bestätigung der Bundeslade als Thron. Sie übersehen nur, daß die Bundeslade bei der Eroberung durch die Babylonier zugrunde ging und nach dem Exil nicht mehr existierte. Der leere Thron kann also eine Erinnerung an sie sein sollen — nicht mehr! Aber auch so . . . freue ich mich über die Notiz und betrachte sie als gutes Zeugnis." Als O. Benndorf Reichels zweiten Aufsatz über den Jahvethron weiteren Kreisen bekannt machte, sandte ich ihm meine Beobachtung mit Reichels Erwiderung zu; seine eigene Antwort vom Januar 1902 lautete: „Auch mir scheint in den Worten des Tacitus eine Bestätigung vorzuliegen, ja das Zeugnis für eine Wiederherstellung der Bundeslade vorzuliegen, wie dies ja durchaus alter Kultsitte

[1] Da der Pharao nach ägyptischer Anschauung ein Gott auf Erden ist, so lebt er auch wie die Götter von der Götterspeise Wahrheit. — Weitere Beispiele bei Wiedemann *Die Toten und ihre Reiche im Glauben der alten Ägypter* (*Der alte Orient* II 2) S. 18 ff. Zu der ganzen Anschauung vgl. A. Dieterich *Eine Mithrasliturgie* S. 100 ff., der mich freundlichst auf diese Stellen hinwies.

[2] Spätere Variante „die Götter".

[3] Der Tote heißt seit alter Zeit stets „Osiris N. N.".

[4] Vgl. dazu Erman *Die ägyptische Religion* S. 96 ff.

entsprechen würde. Wäre gar Nichts vorhanden gewesen, so erschiene die wortreiche Umschreibung dieses Nichts bei Tacitus zumal denn doch befremdlich." Der liebenswürdigen Aufforderung Benndorfs, der ganzen Sache weiter nachzugehen, habe ich in all den letzten Jahren nicht folgen können; jetzt ist die Frage des „Jahvethrons" durch Dibelius von neuem behandelt worden, und jetzt bietet das „Archiv" auch für die anspruchslosesten „Mitteilungen und Hinweise" einen Raum; so wage ich es denn, ohne weitere eigene Bemerkungen die Taciteische Notiz der Aufmerksamkeit derer zu empfehlen, die Reichels Spuren folgen.

F. Münzer

Ein syrischer Regenzauber

Die syrische Literatur gestattet uns bei ihrem starr theologischen Charakter nur selten Einblicke in die religiösen Anschauungen des Volkes. In den Märtyrerakten treten gelegentlich ältere Festbräuche zutage, und die Kanones des Jakob von Edessa machen uns mit allerlei abergläubischen Praktiken, die sie verurteilen, bekannt.

Nun aber gibt es ein Gebiet, auf dem keine organisierte Religion hat umhin können, sich volkstümlichen Vorstellungen anzupassen. Wenn anhaltende Dürre den Landmann um die Früchte seiner Arbeit zu bringen droht, so erwacht immer aufs neue in ihm die Erinnerung an die Bräuche, mit denen seine Vorfahren dem Übel zu steuern suchten, und er vollzieht sie, auch wenn ihm ihr ursprünglicher Sinn längst entschwunden ist. Die Geistlichkeit ist dabei von jeher und überall bemüht gewesen, solche Riten, die sie nicht unterdrücken konnte, aufzunehmen und ihnen, so gut es ging, dem eigenen religiösen Gedankenkreise entsprechende Vorstellungen unterzuschieben. Wie der Islam sich zu solchem Regenzauber verhielt, haben kürzlich Goldziher in den Orientalischen Studien, Th. Nöldeke gewidmet, I 308 ff. und speziell für Nordafrika A. Bel im Recueil de mémoires et de textes publié en l'honneur du XIVe congr. des orient., Alger 1905, S. 49 ff. und E. Doutté, Merrâkech I 383 ff. gezeigt.[1] Auch die syrische Kirche

---

[1] Zu den von Goldziher angeführten Beispielen von Heiligen, durch die man Regen erbittet, vgl. noch den Vers des *Farazdaq:* „den Kalifen Gottes, durch den man Regen erbittet", *Dīwān* 413, 1, cit. Ibn Qotaiba, lib. poes. 298, 10. Der durch einen Vers des Umaija ibn abī 'l Salt bezeugte heidnische Regenzauber (Schultheß, *Or. Stud.* I, 83) findet sich auch bei Baihaqi ed. Schwally 441, 15 und Sujūti, šarḥ šaw. Mugni 106, 1—6 (nach 'iso el 'Askarī), aber für *qālau* wird das in syrischer Schrift recht nahe liegende *meṭrau* „seine Regengüsse" zu lesen sein.

hat diesem dringenden Bedürfnis sich fügen müssen. Unter den Werken des Ephraem Syrus (ed. Lamy III 1—126) stehen neun Bittpredigten, die sich z. T. auch in Bedjans Ausgabe des Breviarium Chaldaicum (Leipzig 1886) finden. Alle diese Reden beziehen sich hauptsächlich auf die Dürre als eine von Gott zur Besserung der sündigen Menschheit gesandte Kalamität. Obwohl es nun Ephraem im allgemeinen vorzüglich gelungen ist, die für die Situation charakteristischen Gedanken in der Flut seiner biblischen Bildersprache zu ertränken, schlägt er doch in der siebenten Rede einmal Töne an, die weniger einem christlichen Prediger als einem altheidnischen Regenmacher anstehen. Nachdem er wieder des breiteren durch Vorführung biblischer Beispiele zur Buße gemahnt, und nachdem er die Sünden der Welt für die Dürre verantwortlich gemacht hat, fährt er fort (S. 97, 10)

„Laßt uns Trauer anlegen, damit der Himmel
sich bedecke zum Regen.
Wir wollen dumpfes Geschrei erschallen lassen,
damit der Donner in den Wolken ertöne.
Die Stimmen des Gebetes sollen fliegen,
damit Blitze zum Regen gesandt werden.
Die Erde möge mit Tränen genetzt werden,
damit sie auch vom Regen benetzt werde.
Wir wollen die Schleusen der Augen zum Weinen öffnen,
damit auch die Wolken geöffnet werden.
Die Stimme unseres Bittens wird zwingen
den Höchsten, unsere Stimme zu erhören.
Weil unsere Stimme nicht bei ihm gehört ward,
hörte auch seine Stimme auf bei uns zu tönen,
und der Donner seiner Wolken schwieg.
Weil die Tränen unseres Weinens versiegten,
versiegten seine Stimmen von unseren Äckern.
Denn er dürstet sehr nach unserem Worte,
so wie das Feld nach seinen Güssen.
Er wünscht nicht, daß wir fallen,
da er durch Tränen die Schuldscheine löscht.
Wir wollen den Leib im Gebet schwitzen lassen,
damit die Wolke Regen ergieße.
Wir wollen ein wenig dürsten,
damit die Saat vom Regen gesättigt werde.
Wir wollen ein wenig fasten,
damit die Sättigung durch die Wolke groß werde."

Ephraem begnügt sich an dieser Stelle nicht mehr damit, rein geistliche Mittel zur Abwehr der Kalamität zu empfehlen, sondern er verweist, wie es ein heidnischer Priester im gleichen Falle getan hätte, auf die bewährten Prozeduren des Analogiezaubers (vgl. u. a. A. Lang, Myth, ritual and religion I 82 ff.). Den durchaus in diesen Zusammenhang passenden Gedanken, daß Gott durch nachdrückliches Bitten auch gegen seinen Willen zur Erhörung

gezwungen werden könne (vgl. dazu Goldzihers Ausführungen über das ilḥāh, a. a. O. 313) mildert Ephraem allerdings alsbald durch einige geistliche Gemeinplätze. **C. Brockelmann**

Orientalische Studien

betitelt sich eine Festschrift, die Theodor Nöldeke in diesem Frühjahr von 86 Gelehrten als ein Tribut ihrer Dankbarkeit und Verehrung dargebracht wurde.[1] In dem Inhalt der beiden Bände spiegelt sich der gegenwärtige Stand der orientalistischen Studien ziemlich getreu wider, und schon ein flüchtiger Blick auf die einzelnen Beiträge zeigt, welch hervorragende Rolle der Religionswissenschaft dabei zukommt. Dieser Umstand wird es vielleicht rechtfertigen, wenn im folgenden den regelmäßigen Jahresberichten des *Archivs* vorgegriffen wird, um seinen Lesern die für sie beachtenswerten Teile der *Studien* tunlichst bald zu vermitteln.

Wie zu erwarten, ist die Arabistik besonders stark vertreten. M. J. de Goeje bespricht die bekannte „Berufung“ Muhammeds, der eine männliche Gestalt in betender Haltung am Horizont erblickte und eine Stimme rufen hörte: „O Muhammed, du bist der Gesandte Gottes, und ich bin Gabriel“; er erklärt sie als eine, von Muhammed ungeahnte, optische Täuschung, analog dem „Brockengespenst“. — A. Fischer sucht nachzuweisen, daß zwei Verse der 101. Sūre des Qorān als Interpolation zu erklären sind, eine für die wichtige Frage nach der Echtheit des Qorān grundlegende Untersuchung, die mittlerweile die Zustimmung Vollers (ZDMG 60, 373) gefunden hat. — Auf die dämonische Natur gewisser Tiere und die Auffassung ihrer Handlungen als durch Dschinnen verursachte Phänomene macht R. Geyer gelegentlich der Erklärung eines altarabischen Dichterverses aufmerksam. — Friedr. Schulthess prüft die von Umajja b. Abī l-Ṣalt, einem Zeitgenossen Muhammeds, erhaltenen „religiösen“ Gedichte auf ihre Echtheit und gibt von den unverdächtigen Stücken eine kurze Inhaltsübersicht über die darin verwerteten biblischen Themata, die Erzählungen aus der arabischen Legende, die Beschreibung einer Art von Regenzauber, die kosmologischen Vorstellungen und die theologischen Gedanken des Dichters über Gott, die Engel, den Tod und „unsere Mutter“ Erde; als Bezugsquelle dieser Vorstellungen wird Jemen angenommen. — Von der bekannten Fabelsammlung Kalīla wa-Dimna weist

---

[1] *Orientalische Studien* Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag (2. März 1906) gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von Carl Bezold. Mit dem Bildnis Th. Nöldeke's, einer Tafel und zwölf Abbildungen. Zwei Bände. Gießen, Töpelmann, 1906.

M. Th. Houtsma die Existenz einer metrischen Bearbeitung in arabischer Sprache nach, die 1900 in Bombay in einer lithographischen Ausgabe erschien. — Eine Untersuchung über den Aufbau der berühmten Religionsgeschichte „Milal wa l-Nihal" des spanischen Ẓāhiriten Ibn Ḥazm (994—1064) führt I. Friedländer zu dem Resultat, daß das Buch „zunächst als ein vornehmlich dogmatisches Werk gedacht war, das die gesamte Dogmatik des Islam vom spezifischen Standpunkt der Ẓāhiriten beleuchten sollte". — T. J. de Boer teilt eine kurze Inhaltsangabe einer philosophisch-theologischen Streitschrift über die Personen der Trinität mit, die er dem bekannten Kufenser Philosophen und Astrologen Al-Kindī (in der ersten Hälfte des 9. Jahrh.) zuschreibt. — Auf christliches Gebiet führt ein von L. Cheikho herausgegebener und übersetzter Traktat des nestorianischen Mediziners und Theologen Ḥunain b. Isḥāq (809—873): „über die Art und Weise, wie man die Wahrheit der Religion erreicht," der sich in dem großen Werke „Kitāb uṣul al-dīn" des Ibn ʿAssāl erhalten hat. — S. Fraenkels Ausführungen über das Schutzrecht beleuchten eine an Zeremonien und volkstümlichen Gebräuchen reiche Seite des altarabischen Lebens. — Besondere Beachtung verdienen die umfangreichen Sammlungen I. Goldzihers über Zauberelemente im islamischen Gebet, und zwar hauptsächlich solche Elemente, die sich als „volkstümlich fortlebende Reste aus den Anschauungen der heidnischen Zeit" erweisen. Unter diesen werden behandelt: Gottesbeschwörungen und -bedrohungen, zumal seitens besonders frommer, heiliger Personen; die Regenrogation; das stürmisch eindringliche und anspruchsvolle und das schmeichlerische Gebet, dem besondere Wirkung zukommt; die Benützung bestimmter Bittformeln, besonders unter Anwendung gewisser, zum Teil fremden Kreisen entlehnter, zum Teil mystisch klingender Gottesnamen; endlich eine Reihe von Gesten: der Gebrauch des Zeige- oder Fluchfingers, das Emporheben und Ausbreiten der Hände bei bestimmten Gebetsarten und das Streichen des Antlitzes mit den Händen nach Beendigung eines Bittgebets. — Zweck und Wesen des Mimbar im alten Islam bespricht C. H. Becker. Danach war das Mimbar in der ältesten erreichbaren Zeit ein (tragbarer?) Sitz auf zwei Stufen für das jeweilige Oberhaupt der Gemeinde, den Sprecher oder Friedensrichter, dem als notwendiges Zubehör ein Stab beigegeben wurde. Stuhl und Stock (Thron und Szepter) galten unter Muhammed und seinen ersten Nachfolgern als (von Gott verliehene) Symbole der Herrscherwürde: ersterer wurde mit der Ausbildung des islamischen Kultus zur Kanzel, letzterer zum Stab des göttlichen Sprechers. — Eine Spur ehemaliger Gruppenehe erkennt Th. W. Juynboll in der allgemeinen Bedeutung

des arabischen Wortes *ʿamm*, das nach ihm nicht nur den Bruder des Vaters *(patruus)*, sondern, wie im Hebräischen, jeden Agnaten, der zu der Generation des Vaters gehörte, oder im allgemeinen jeden „Verwandten der älteren Generation“ bezeichnet. — Daß die von A. S. Yahuda gesammelten und erklärten bagdadischen Sprichwörter auch für die Religionsgeschichte versprengtes Material enthalten, braucht kaum bemerkt zu werden. — Fr. Schwallys Beiträge zur Volkskunde des heutigen Ägyptens bringen Mitteilungen über die Zwei-Ehe, über Hochzeitszeremonien und die mechanische Defloration, über Votivgegenstände bei der Cairiner Mu'ajjad-Moschee und wundertätige Steinsäulen, über die Ehrfurcht vor Objekten, die mit dem Gottesnamen beschrieben sind, und über allerhand Haus-Aberglauben. — Reiche Ausbeute verspricht auch der Artikel W. Marçais' über Euphemismus und Antiphrase im heutigen Algerien, wozu gelegentlich altarabische Parallelen angeführt werden. Die bekannte Scheu vor dem Gebrauch ominöser Wörter und deren Ersatz durch solche mit glückverheißendem Sinn wird hier durch eine Anzahl trefflicher, meist neuer Beispiele aus Tlemcen und Oran illustriert.

Eine Mitteilung H. Grimmes über den Logos oder Amr in Südarabien, den er auf sabäischen Inschriften nachzuweisen versucht und für die Quelle von Muhammeds „Amr-Logos-Lehre“ erachtet, bildet den Übergang zu den Beiträgen auf dem Gebiete der aramäischen Literaturen. O. Braun bespricht syrische Texte über die erste allgemeine Synode von Konstantinopel. — Der von einem sonst unbekannten, von Ebedjeschu als „Interpres Turcarum“ bezeichneten Nestorianer verfaßte „Wonnegarten“, ein syrischer Bibelkommentar im Anschluß an den liturgischen Jahreszyklus nach dem Ritus des Klosters „Mār Gabriel und Mār Abraham“, wird von J.-B. Chabot mit besonderer Berücksichtigung der darin genannten Quellenschriftsteller untersucht. — K. V. Zetterstéen teilt ein volkstümliches nestorianisches Wechsellied zwischen „dem Teufel und der Sünderin“ im Fellīḥī-Dialekt mit. — Über die Textgestalt des Targums zu den Klageliedern gibt S. Landauer auf Grund seiner handschriftlichen Studien eingehende Aufschlüsse, wonach Lagardes Ausgabe zu verbessern ist. — Auch die Beiträge M. Gasters zur samaritanischen Masora stützen sich auf ungedrucktes Material, sowie auf mündliche Mitteilungen eines gelehrten Priesters, Ishak b. Amran aus Nablus. — Zwei schwierige Termini der Nomenklatur in der emanistischen Lehre der Mandäer bespricht M. Lidzbarski: Uthrā und Malakhā. Als Grundbedeutung des ersteren Wortes, das in den mandäischen Schriften allgemein für die Engel, die Boten der Götter und Beschützer der Menschen, gebraucht ist, wird „Überfülle“ angenommen. Auch die Malakhē

werden in den ältesten (magischen) Texten regelmäßig als gute Schutzgeister erwähnt, wurden aber späterhin als fremde Engel, böse Dämonen astraler Natur, aufgefaßt und als solche in apotropäischem Sinne angerufen, bis sie in der jüngsten Zeit zu himmlischen Wesen allgemeinster Natur verblaßten.

Im Bereiche der hebräischen Literatur sind dem Texte des Sirachbuches zwei Aufsätze gewidmet: ein Specimen criticum mit besonderer Berücksichtigung der Rhythmik von J. W. Rothstein und eine Anzahl Randglossen unter Verwendung der parallelen rabbinisch-talmudischen Literatur von L. Ginzberg. — Der Einfluß von E. Sievers' metrischen Studien auf die biblische Exegese macht sich bemerkbar in einem Beitrag von B. Stade über die poetische Form von Psalm 40 und einer Studie W. Nowacks über „Metrum und Textkritik". — Anmerkungen zu einzelnen Psalmenstellen steuert T. W. Davies bei. — B. D. Eerdmans nimmt für den Ursprung des Mazzoth-Festes, das er streng vom Passah getrennt wissen will, ein Erntefest in Anspruch und erklärt die drei charakteristischen Punkte des Festes aus animistischen Vorstellungen, zu denen er analoge Erscheinungen bei den Bataks auf Sumatra anführt. — Eine Skizze über die Ereignisse der letzten Zeit nach dem Alten Testament entwirft K. Marti. — Über den Ursprung und die Entwickelung des israelitischen Ephod handelt E. Sellin: der Lendenschurz, die Tracht der ersten Menschen bei Ägyptern und Arabern, wurde in Israel bei fortschreitender Kultur zur heiligen Tracht, zum gold- und silberverzierten Purpurgewand, in dem sich der Priester Gott in seinem Heiligtum zur Empfangnahme von Entscheidungen und Losorakeln nahte. Der Losbehälter wurde zum unzertrennlichen Attribut des Ephod, dieses selbst ward in den Hauptheiligtümern deponiert und durfte von dem Priester nur auf heiligen Pfaden mitgeführt werden, bis es später mit dem Verfall der Orakeleinholung außer Gebrauch kam und zur dekorativen Insignie herabsank. — Den Ausdruck *seβā' haššāmajim*, unter dem im Alten Testament teils die Sterne, teils belebte Wesen verstanden werden, deutet G. Westphal als Ausfluß einer genuin hebräischen alten Märchenwelt, die neben der Jahwereligion bestand, und versteht darunter ein „Heer, das oben am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht"; meteorologischer Ursprung dieser mythologischen Vorstellung wird als wahrscheinlich angenommen. — Reiches Material über die Erscheinungsformen, Attribute und Mythen des phönizischen Gottes Esmun = Asklepios legt W. W. Graf Baudissin vor. Die Identifizierung beider Gottheiten wird darauf zurückgeführt, daß von beiden heilende Wirkungen als ausgehend gedacht wurden, was die richtige Deutung eines von Damascius erzählten Mythos

bestätigt. Auch für Esmun ist wahrscheinlich als heiliges Tier die Schlange, das chthonische, auf die Mantik zurückführende Tier anzunehmen. Hinweise auf Analogien in der Ausgestaltung der christlichen Heilandslehre beschließen die Studie, zu der des Verfassers Artikel „Der phönizische Gott Esmun" in der ZDMG 59, 459 ff. zu vergleichen ist. — Die Etymologie des hebr. *berīth* „(Gottes-)Bund" usw. bespricht C. F. Seybold. — Über die in jüngster Zeit mehrfach untersuchte Rolle der Leber als Teil des Opfertieres und den „lobus caudatus" handelt G. F. Moore. — Endlich ist in diesem Zusammenhange noch der Aufsatz C. H. Toys über den Ausdruck der Idee eines absoluten, natürlichen „Gesetzes" bei Israeliten und Arabern zu erwähnen.

Einen verhältnismäßig geringeren Raum der Festschrift nehmen die Beiträge aus der abessinischen Literatur und die assyriologischen Artikel ein. Die äthiopische Übersetzung der fünften „Demonstration" des persischen Weisen Aphraates aus dem um 340 verfaßten syrischen Original, eine Homilie des Bischofs Jacob über die Ankunft des Perserkönigs in seinem Bistum Nisibis, veröffentlicht Fr. M. E. Pereira. — C. Bezold teilt die arabisch-äthiopischen Texte des sog. „Testamentum Adami" mit, dessen Stundentafel vielleicht auf Stunden-Namen zu reduzieren und dann in letzter Linie auf babylonische Vorstellungen zurückzuführen ist. — E. Littmann gibt die wörtliche Übersetzung einer Anzahl moderner semitischer Stammessagen aus der Tigrē-Sprache.

Eine Studie von H. Zimmern über die babylonisch-assyrischen kultischen Termini *pit pī* „Mundöffnung" (zur Darreichung heiliger Speise) und *mis pī* „Mundwaschung" und ihren vermutlichen Zusammenhang mit dem *Pethā* und *Mambūhā* der Mandäer eröffnet die Beiträge auf dem Gebiete der Keilschriftforschung. — M. Jastrow jun. findet in dem babylonischen Weltschöpfungsbericht deutliche Spuren zweier verschiedener, aus Eridu bzw. Nippur stammender Episoden des Gedichtes, die in einer in Babylon vorgenommenen Redaktion kombiniert wurden. — Für die Beurteilung von P. Jensens Untersuchungen über „den babylonischen Sintfluthelden und sein Schiff in der israelitischen Gilgamesch-Sage" wünscht der Autor selbst eine vorhergängige Kenntnisnahme von Band I seines demnächst erscheinenden Werkes „Das Gilgamesch-Epos in der Weltliteratur". — C. F. Lehmann-Haupt sucht *Βηλιτανᾶς* bei Ktesias mit babylonischem *Bēl-Etana* zu identifizieren, während er für *Βελητάρας* bei Bion und Alexander Polyhistor den babylonischen Namen *Bēl-ẹtir* in Anspruch nimmt, und zwar als Beiname Sargons I. von Akkad.

Es entspricht dem weiten Umfang der Studien des Gelehrten, dem die hier angezeigte Festschrift gewidmet wurde, daß in ihr nicht nur die semitische Philologie vertreten ist. Auch die per-

sische, türkische und altägyptische Literatur, die griechische Mythologie, römische Epigraphik und Geschichte, alte Kirchengeschichte und Kritik des Neuen Testaments sind zu Worte gekommen, wovon hier zum Schluß die Aufmerksamkeit der Leser dieses *Archivs* auf die folgenden Beiträge gelenkt werden darf: eine vollständige Darstellung der hochpoetischen Schilderungen der Sonnen- und Mond-Auf- und Untergänge, des Tagesanbruchs, Mittags, Abends und der Nacht im Schāhnāhme von P. Horn; eine kritische Sichtung des ägyptischen Sprachguts in den aus Ägypten stammenden aramäischen Urkunden der Perserzeit mit zahlreichen theophoren Namen von W. Spiegelberg; J. Oestrups Erklärung des in der Ilias von Chryses angerufenen Smintheus als des Feldmäuse- oder Pestgottes orientalischen Ursprungs; der Nachweis einer karthagischen Göttertrias in Vergils Aen. 4, 58 durch A. von Domaszewski und eine Untersuchung über die Häufigkeit des in der Familie Jesu vorkommenden Namens Panthera von A. Deißmann. Die Petrusanekdoten und Petruslegenden in der Apostelgeschichte stellt W. Soltau zusammen. Endlich entwirft K. J. Neumann ein anschauliches Bild von den aus den pseudoclementinischen Briefen „De virginitate“ bekannten „Enthaltsamen“, d. h. den Jungfräulichen beiderlei Geschlechts, einer Wurzel des späteren Mönchtums, die zur raschen Ausbreitung des Christentums beitrug und seine planmäßige Unterdrückung durch Decius mitveranlaßte.

Es war durch den engen Rahmen dieser „Mitteilung“ geboten, nur solche Beiträge zur Nöldeke-Festschrift ausdrücklich zu nennen, die in unmittelbarer Beziehung zur Religionsgeschichte stehen oder sich doch augenscheinlich nahe mit ihr berühren. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht auch in anderen Teilen des Werkes für den Religionshistoriker brauchbare Einzelheiten zu finden seien. Das alphabetisch geordnete Autorenverzeichnis am Anfang und vielleicht auch der Eigennamenindex am Schluß des Ganzen mögen dem Suchenden behilflich sein. In welch ausgedehntem Maße Th. Nöldeke selbst sich an der Lösung der Probleme beteiligt hat, die im vorstehenden angedeutet sind, geht aus der Übersicht seiner Schriften hervor, die E. Kuhn, sachlich geordnet, an der Spitze des Werkes veröffentlicht hat.

C. Bezold

Rote Farbe im Totenkult

In seinem lehrreichen Aufsatze „Rot und Tot“ Arch. IX 1—24 hat v. Duhn überzeugend nachgewiesen, daß die roten Farbstoffe, welche so häufig in Hockergräbern der Stein- und frühen Bronzezeit und gelegentlich auch anderwärts gefunden

werden, rituelle Bedeutung haben und Ersatz für Blut darstellen. Ich stimme um so lieber bei, als ich selbst diese Ansicht ausgesprochen und vor 3 Jahren — am 18. Mai 1903 — in einem Vortrage in der St. Nestorgesellschaft für Geschichtsforschung zu Kiew ausführlich zu begründen versucht habe.[1] Ich stützte mich bei meinen Ausführungen im wesentlichen auf dieselben antiken und folkloristischen Parallelen und zum Teil auf dasselbe archäologische Material, wie v. Duhn. Indem ich meiner Freude über dieses Zusammentreffen Ausdruck gebe, erlaube ich mir in einem, wie mir scheint, nicht unwesentlichen Punkte eine abweichende Auffassung vorzubringen und bei der Gelegenheit auch einige Nachträge zu liefern.

Wiederholt spricht v. Duhn von „Rotmalung der Leichen" (S. 13, 14, 15), von „rotem Anstrich der Leichen vor der Beerdigung" (S. 12) und meint, daß diese „rote Bemalung des Leichnams den Schein des Lebens, ja eines höheren Lebens darstellen sollte" (S. 19). Letztere Ansicht ist gekünstelt und widerspricht, streng genommen, der wohlbegründeten Auffassung des roten Farbstoffes als einer Ablösungsform für Blut. Wo gibt es denn auch nur eine Spur davon, daß irgendwann irgendwo der Brauch bestanden, Leichname mit Blut „anzustreichen". Die Fundumstände steinzeitlicher Hockergräber, wie sie in unzähligen Fällen bei Ausgrabungen in Südrußland beobachtet worden sind[2], sprechen entschieden gegen eine Annahme beabsichtigter Rotmalung der Leichen. Niemals ist eine gleichmäßige dünne, den ganzen Körper bedeckende Farbschicht gefunden worden, wie sie jene Annahme voraussetzen läßt. Vielmehr nehmen die Farbstoffe immer einen verhältnismäßig geringen Raum ein, sind dafür aber um so konzentrierter: meist bilden sie in ihrem jetzigen Zustande ganze Stücke und Klumpen. Gewöhnlich finden sie sich am Schädel oder nahe von ihm; seltener an den oberen Brust- und Armknochen, ganz vereinzelt auch an den unteren Extremitäten. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, daß die Farbe in verdünntem Zustande über den Leichnam ausgeschüttet wurde, nachdem er bereits im Grabe gebettet war. Einen in dieser Hinsicht überaus lehrreichen Fall teilt mir mein Kollege J. A. Kulakowski aus seinen Ausgrabungen in der Krim mit. Ein von ihm aufgedecktes

[1] Vgl. die *Mitteilungen (Čtenija) der St. Nestorgesellschaft* XVII S. 121. Ausführlichere Berichte brachten die Tageszeitungen, z. B. die *Kijewskaja Gazeta* N. 139 vom 21. Mai 1903.

[2] Zu der „neueren uns Westeuropäern zugänglichen Literatur" (v. Duhn S. 12 Anm. 1) war hinzuzufügen das ausführliche Referat Stiedas im *Archiv f. Anthropologie* N. F. II (1904) S. 66—72 über den zusammenfassenden Aufsatz von A. Spicyn (*Schriften d. K. Russischen Archäol. Gesellschaft* XI, 1899).

Hockergrab enthielt zwei Leichen; über beide lief, beim Kopfe der einen beginnend, dann auf die Schulterknochen der anderen hinübergehend, weiter die Brustknochen beider berührend, ein zickzackförmiger Streifen roter Farbe. Ein derartiger Guß kann natürlich nicht zum Rotmalen gedient haben, sondern muß eine Opferspende gewesen sein. Nach dem, was v. Duhn selbst anführt (namentlich S. 4 und S. 15), ist es nicht zweifelhaft, daß die rote Farbe ein Ersatz für Blut ist. In einer noch früheren, jenen Hockergräbern vorausliegenden Zeit wurde offenbar das Blut des Opfertieres auf den im Grabe liegenden Leichnam ausgegossen, natürlich womöglich in und auf den Mund — denn trinken sollte ja der Verstorbene die Spende. Diese Art der Darbringung wurde beibehalten, als an Stelle des Blutes in Wasser aufgelöster Eisenocker oder Mennig getreten war. Da diese Flüssigkeit in reichlichem Maße auf einen beschränkten Raum ausgegossen wurde, bildeten sich jene Ocker- resp. Mennigstücke und -klumpen, welche bei den Ausgrabungen sich meist in nächster Nähe des Kopfes der Leiche finden. Gelegentlich wurde außer der unmittelbar ausgeschütteten Flüssigkeit ein weiterer Vorrat derselben in einem Gefäß, leicht erreichbar für den Toten, in das Grab gestellt. So erklärt es sich, daß bisweilen der rote Farbstoff auch in rohen, höchst primitiv ohne Hilfe der Drehscheibe gearbeiteten Töpfen und Schüsseln gefunden wird.

Diese durch die Fundumstände in den südrussischen Kurganen nahegelegte Auffassung der roten Farbstoffe als Opferspenden wird durch eine wichtige Beobachtung bestätigt, die E. Rivière an einem der berühmten steinzeitlichen[1] Hockergräber in den Höhlen der Balzi Rossi bei Mentone gemacht hat. Er berichtet in seinem Buche De l'antiquité de l'homme dans les Alpes-Maritimes, Paris 1887 p. 131 folgendes: au-devant de la bouche et des fosses nasales à six centimètres environ de ces ouvertures était creusé un sillon parfaitement régulier, sillon intentionnel, long de dix-huit centimètres, large de quatre centimètres et profond de trente-cinq millimètres. Ce sillon était rempli de fer oligiste en poudre. Den Zweck dieser Furche weiß Rivière nicht zu erklären. Offenbar sollte sie dazu dienen, die das Blut imitierende Ockerfarbe unmittelbar in den Mund des Beigesetzten zu leiten.

Daß aus der Gepflogenheit, dem Toten einen Guß roter Farbe als Ersatz für das kostspielige Blutopfer mit in das Grab zu

[1] Sie scheinen einer älteren Periode anzugehören, als die südrussischen Hocker. Nach Lissauer *Zeitschr. f. Ethnol.* XXXII 1900, Verhandlungen S. 402, stammen die Gräber von Balzi Rossi aus einer Übergangszeit von der paläolithischen zur neolithischen Periode, in welcher der Mensch noch keine Töpferei kannte.

geben, sich mit der Zeit die Sitte entwickelt habe, den Leichnam rot anzustreichen und auch die vorher entfleischten Knochen rot zu malen, ist ja sehr wohl möglich und wird durch die von v. Duhn angeführten ethnographischen Parallelen wahrscheinlich. Es schien mir aber von Wichtigkeit, die ursprüngliche Grundlage dieses Gebrauches schärfer hervorzuheben, und ich meine, wir haben dadurch ein wertvolles Zeugnis für das Fühlen und Denken des primitiven, auf der untersten Kulturstufe stehenden Menschen gewonnen.

Die Hypothese von einer (nicht rituellen) Rotmalung der Leichen ist von Prähistorikern aufgebracht, welche weder die funerale Bedeutung des Blutes noch seine bereits von Varro erkannte Ablösung durch rote Farbmittel kannten. Colinis Aufsatz, auf den sich v. Duhn S. 8 beruft, ist mir unzugänglich, und ich weiß nicht, was es mit seinen „Pintaderas“ für eine Bewandtnis hat. Ein anderer Prähistoriker, der öfters zitiert wird und angeblich bewiesen haben soll, daß die rote Farbe in den Hockergräbern zur Bemalung der Haut gedient habe, ist R. Forrer, Über Steinzeit-Hockergräber zu Achmim, Nagada etc. in Oberägypten und über europäische Parallelfunde, Straßburg 1901. Auf S. 34 findet man dort folgende Beweisführung: den ägyptischen Hockern sind regelmäßig dünne Schieferplatten beigegeben, welche als Paletten zum Anreiben von Farben gedeutet werden; ähnliche „Paletten“ sind auch in Pfahlbauniederlassungen der Schweiz gefunden worden; daraus folge, daß die Farbenreste in den europäischen Hockergräbern zur Bemalung der Haut bestimmt gewesen seien. Diese Argumentation hat vor allem die klaffende Lücke, daß bis jetzt, soviel ich weiß, nie rote Farbe und „Paletten“ zusammen gefunden worden sind: in den ägyptischen Gräbern fehlt die Farbe, in den europäischen fehlen die „Paletten“.

Zu den Belegstellen auf S. 4 für den Gebrauch roter Tücher als Blutersatz beim römischen funus füge hinzu: Stat. silv. II 1, 159 quod tibi purpureo tristis rogus aggere crevit und Theb. VI 62 Tyrioque attollitur ostro molle supercilium. Auch die bei Cic. de legg. II § 59 leider korrupt überlieferte Vorschrift der XII Tafeln (extenuato igitur sumptu tribus reciniis et *vincla purpurae et decem tibicinibus tollit etiam luctum) gehört wohl hierher. Ein interessanter Nachklang dieses Gebrauches hat sich bis auf unsere Zeit bei der Bestattung der Päpste erhalten. Bevor der Sarg Leos XIII. nach Beendigung der solennen Leichenfeier für immer geschlossen wurde, um in einer Nebenkapelle von St. Peter seiner Überführung nach dem Lateran entgegenzuharren, wurde über die Leiche eine leichte Decke aus hochroter Florettseide gebreitet. Der Sarg selbst war im Innern mit karmoisinrotem Sammet ausgeschlagen —

alles nach altüberliefertem Herkommen.[1] Hier haben wir ein hervorragendes Beispiel dafür, wie Anschauungen und Sitten der primitivsten Urzeit bis auf unsere Tage nachwirken.

A. Sonny

A Note on the controversy as to the origin of the Lares

In the Archiv for 1904 p 42 foll, Wissowa replied to criticisms of his view that the origin of the Lar familiaris is to be found in the compita and not in the house, and that on that account the Lares cannot have been the spirits of dead ancestors, as De Marchi and E. Samter still maintain. With this view of Wissowa's I entirely agree, and his answer to his critics appears to me convincing; but there is one difficulty which in the article in question he does not entirely clear up. How did the Lar come to be transferred to the house from the compitum?

On p. 56 he writes: Mit dem Übergange ländlicher Verhältnisse in städtische hat sich allmählich der Lar familiaris, d. h. der Lar des Grundstückes, ohne daß darum der gemeine Dienst an den Compita aufhörte, ins Haus gezogen und dort mit Vesta und den Penaten zu einer Gruppe von Herdgottheiten vereinigt usw. To me it seems that the Lar must have gained an entrance into the house *before* the change from rural to urban life, and I think we have some means of conjecturing how it was effected. I believe that he gained admittance through the slaves of the farm, as these increased in number and importance, and as yet were not drawn from distant regions, but were prisoners taken from neighbouring cities, or debtors condemned to slavery.

These slaves could of course have had no share in the worship of Vesta and the Penates; the hearth was the peculiar care of the daughters of the family, and the *penus* of the materfamilias and the children; nor is there any trace in the cult of Vesta and the Penates as embodied later in the State worship of a share taken by any strange or unfree person But this is not the case with the cult of the Lar; we know that slaves took part in the Compitalia, where the Lares of the compita were the objects of worship, as well as in other festivals which were clearly descended from the religion of the farm, the Paganalia and probably the Saturnalia. As to the Compitalia, Dionysius tells us that (IV. 13. 2) a Servius Tullius included the slaves in the actual ritual, because the Lares were glad to have their service: a passage which we cannot trace

---

[1]) Vgl. die Berichte der Tagespresse, z. B. *Berliner Tageblatt* vom 27. Juli 1903.

to any source except the practice itself, but which is quite borne out by what we learn from Cato about the relations between the slaves and the Lar. In R. R. 5 (quoted by Wissowa on p. 50) we find that the vilicus must not 'facere rem divinam nisi Compitalibus in compito aut in foco', — a passage which seems to me to indicate that he might sacrifice for his fellow slaves to *the Lar at the compitum, or to the Lar in the house, if the Lar were already transferred from the compitum to the house.* So too the vilica might and should adorn the focus with a corona on calends nones and ides, and on the days of the lustratio agri she might 'supplicare' to the Lar familiaris pro copia; representing the female slaves of the house, she thus had a modest share in the worship of the Lar, but not in that of any other deity. (Cato R. R. 143.) In all other family rites the paterfamilias sacrificed for the whole familia, including the slaves, except when he deputed this duty to his vilicus, as might often happen in the frequent absence of the latter at Rome or in the army, just as the duties of the Anglo-Saxon manor were undertaken by the Gerêfa, usually a villanus or serf, in the place of the absentee landlord. It seems clear then that the worship of the Lar at the compitum or in the house came more and more distinctly to be the right of the vilicus and vilica, and through them of the slaves of the familia, perhaps even without the necessity of obtaining leave or receiving orders to that effect from the master; and thus the Lar came to be called by the epithet *familiaris*, which plainly signified that in his cult the slaves were included. Now we know that it was the old custom for the slaves to sit at the meals of the family on subsellia (Marquardt Privatalt. I. 171); what then more natural than that they should be recognised as having a claim to see and worship there the only deity of the farm to which they were closely attached? What more natural than that they should bring the Lar with them from the compitum to the house, especially in the frequent absence of the master? In other words, as the slaves came to be more and more distinctly recognised as members of the economical community of which the house was the centre, the one deity whom they had always worshipped on the land followed them into the house.

W. Warde Fowler

F. Blaß hat auf der theologischen Konferenz in Eisenach einen Vortrag über die Textkritik im Neuen Testament gehalten[1], der nicht nur eine höchst populäre Einführung in die Probleme

---

[1] F. Blaß *Über die Textkritik im Neuen Testament.* Leipzig, Deichert 1904. 0.80 M.

bietet, sondern vor allem eine beredte Apologie der „völligen Harmlosigkeit“ der von Blaß geübten Methode darstellt. Dies für die echte Kritik geradezu typische Prädikat der „Harmlosigkeit“ geht ihr eben nur dann ab, wenn Leute wie Harnack und andere Vertreter der „Pseudowissenschaft“, in „dogmatischen Vorurteilen“ befangen und den Kopf angefüllt mit „eigenen oder fremden Phantasien“, sie zu handhaben versuchen. „Wir Philologen“ — meint B. — „pflegen allerdings auch manches für interpoliert zu erklären und wenn wir eine Stelle für unverständlich halten, so konjizieren wir“: ja er gibt den Rat, Konjekturen „zunächst einmal zu machen, und dann sich umzusehen, ob nicht doch irgendwo Zeugen dafür sind“; aber auf diese Weise entstehen doch nie „seelengefährliche Irrtümer“. — Kurz — man lese das Büchlein, um zu sehen, wohin theologischer Eifer einen ernsthaften Philologen führen kann, sowohl hinsichtlich der Achtung vor ehrlicher Arbeit anderer Leute, wie hinsichtlich der Willkür in der Behandlung eines in seinen historischen Voraussetzungen nur halbverstandenen Textes.

Ein zweibändiges Werk über Paulus verdanken wir dem emsigen Fleiß C. Clemens.[1] Der erste Band enthält die „Untersuchung“ der Vorfragen: Echtheit der Paulinischen Briefe resp. einzelner Teile in ihnen, Quellen und Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte, sowohl der kanonischen wie der apokryphen, Chronologie des Lebens und der Schriften des Paulus. Der zweite Band gibt eine lebendig geschriebene Darstellung des Lebens und Wirkens des Apostels, in welche die Grundzüge seiner Theologie, sowie Inhaltsübersichten seiner Briefe geschickt verflochten sind. Der Wert des Werkes beruht in der überaus sorgfältigen Zusammenstellung und vorsichtigen Beurteilung des bisher Erarbeiteten, nicht im Erschließen neuer Bahnen für künftige Forschung. Insbesondere verdient die eingehende Berücksichtigung der englischen und amerikanischen Literatur, in der C. wie nur wenige deutsche Gelehrte zu Hause ist, unseren Dank, während demgegenüber die neuere deutsche „religionsgeschichtliche“ Forschung entschieden zu kurz kommt. Die Verlagsbuchhandlung würde deshalb nicht nur sich selbst, sondern auch der Wissenschaft einen großen Dienst erweisen, wenn sie den Verfasser veranlaßte, noch nachträglich ein genaues Inhaltsverzeichnis oder Sachregister anzufertigen, und wenn sie dies den Besitzern nachlieferte: in seiner jetzigen Form ist dies doch gerade als Nachschlagebuch überaus wertvolle Werk einfach unbenutzbar für jeden, der es nicht von A bis Z gelesen

---

[1] C. Clemens *Paulus, sein Leben und Wirken.* Gießen, Rickert 1904. 2 Bde.

und sich selbst ein Register angefertigt hat: und das kann man nicht von jedem — z. B. den Lesern dieser Zeitschrift — verlangen!

Die Anfänge der Kirchenverfassung erörtert allein auf Grund der Quellen „in streng methodischer Weise“ „ohne jede andere Voraussetzung, als daß wir es mit wahren geschichtlichen Zeugnissen zu tun haben“, in einem ziemlich umfangreichen Buch der Jesuit H. Bruder.[1] Durch geschickte Kombination später und früher Zeugnisse, Einfügung der erforderlichen Zwischengedanken an geeigneten Punkten mit reichlicher Phantasie und völliges Ignorieren der Literatur und damit auch der vorhandenen Schwierigkeiten gelingt es ihm, in scholastisch logischem Beweisgang den monarchischen Episkopat als ein bereits in apostolischer Zeit vorhandenes und keineswegs bloß auf „Ordnen und Vorstehen“ beschränktes Amt nachzuweisen. Da dies Resultat vom katholischen Dogma vorgeschrieben wird, so ist gegen seine Erreichung an sich nichts einzuwenden: nur hätte der Weg nicht so primitiv zu sein brauchen, daß für den historisch denkenden Leser auch nicht das geringste Brauchbare abfällt!

Einen nützlichen Neudruck der von Kimmel und Weißenborn (1850) besorgten „Monumenta fidei ecclesiae orientalis“ liefert Michalcescu.[2] Er gibt den Kimmelschen Text wieder und schickt den einzelnen „Bekenntnisschriften“ kurze historische Einleitungen voraus. Zugefügt sind dogmatische Synodalbeschlüsse in sehr kärglicher Auswahl, sowie die Chrysostomusliturgie, die Basilianischen Mönchsregeln und liturgische Gebete und Lieder.

Ein völlig neues Werk stellt die vierte Auflage der Loofsschen Dogmengeschichte[3] dar: aus dem bewährten Studentenbuch ist jetzt ein — oder vielmehr „das“ — bis ins kleinste Detail die Probleme erörterndes Lehr- und Nachschlagewerk geworden, das unter beständigem Verweis auf die Quellen und diejenige Literatur, aus der etwas zu lernen ist, über die gegenwärtige Kenntnis der Dogmengeschichte erschöpfenden Aufschluß gibt. Die bereits in den früheren Auflagen befolgte Methode, die Anschauung des betr. Schriftstellers durch ein Mosaik von Originalzitaten, die durch deutsche Zwischensätze verbunden werden, zum Vortrag zu bringen,

---

[1] H. Bruder d. J. *Die Verfassungen der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum Jahre 175 n. Chr.* = *Forschungen z. christl. Literatur u. Dogmengesch.* IV 1. 2. Mainz, Kirchheim 1904.

[2] *Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* von Jon Michalcescu. Eingeführt von Prof. D. Albert Hauck. Leipzig, Hinrichs 1904.

[3] F. Loofs *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4. völlig umgearbeitete Auflage. Halle, Niemeyer 1906.

hat L. hier zur Meisterschaft ausgebildet und zugleich durch geschicktere typographische Anordnung das in den früheren Auflagen Störende beseitigt. Die bisher erschienene erste Hälfte reicht bis zu Thomas v. Aquin und enthält somit die für die Leser dieser Zeitschrift wichtigste Partie. **Hans Lietzmann**

„Mutter Erde" im Sanskrit

Die volkstümliche Anschauung von der „Mutter Erde", die uns A. Dieterich kürzlich näher gerückt hat, und die Sitte, die Frau umgekehrt auch wieder als ein Saatfeld aufzufassen, ist auch dem indischen Altertum eigen und tritt uns da mehrfach in sicheren Spuren entgegen, und zwar großenteils schon in den Veden.

a) Zunächst werden Himmel und Erde ausdrücklich als ein Ehepaar hingestellt, mit der Dualform *mātarā* (wörtlich „die beiden Mütter") als „die beiden Eltern" bezeichnet und von den Sängern angerufen, daß sie ihre Kinder, die Menschen, beschützen, nähren und fördern sollen. So heißt es im Rigveda (nach Graßmann): 1, 159, 2. 3 (an Himmel und Erde):

„Und mit Gebeten denk' ich an des Vaters Geist,
Des gütigen, und an der Mutter große Macht;
Die samenreichen Eltern schufen alles Sein,
Unsterblichkeit den Söhnen weit im weiten Raum.
Und diese Söhne, reich an Kunst und Wunderkraft,
Gestalteten sogleich das große Elternpaar;
Im Umfang dessen, was da geht und steht, beschützt
Den festen Ort des Sohnes ihr, der nimmer täuscht."

10, 64, 14 (an alle Götter):

„Denn Erd' und Himmel, sie die großen Göttinnen,
Die hehren Mütter, kommen mit der Götter Stamm,
Mit Nahrung nährend beide beiderlei Geschlecht,
Und strömen durch die Väter vielen Samen aus."

9, 85, 12:

„Gandharva hat des Himmels Höh' erstiegen, — —
Mit hellem Lichte hat sein Glanz gestrahlet,
Die Welteneltern hat erhellt der lichte."

1, 89, 4 (an die Maruts):

„Dies Labemittel wehe uns der Wind herbei,
Die Mutter Erde und der Vater Himmel dies,
Die Steine dies, die somapressenden, zum Heil;
Vernehmet dies, o gabenreiche Ritter, ihr."

6, 51, 5:

„O Vater Himmel, treue Mutter Erde,
O Bruder Agni, seid uns hold, ihr guten!"

6, 70, 6:

„Die Erd', der Himmel mögen stärken unsre Kraft,
Als Mutter, Vater, alles schenkend, tatenreich!"

6, 72, 2 (an Indra-Soma):

„Das Morgenrot erhellt ihr, Indra-Soma,
Und führt herauf mit ihrem Licht die Sonne,
Den Himmel stütztet ihr mit fester Stütze
Und dehntet weithin aus die Mutter Erde."

Ein Lied (1, 160) preist beide sogar in einem merkwürdigen, echt altindischen Vergleich, den Himmel als „den samenreichen Stier", die Erde als „bunte Kuh".

Noch öfter aber wird einfach nur die „Mutter Erde" für sich erwähnt; so z. B.: 10, 62, 3 (an die Angiras):

„Die fromm die Sonne setzten hoch am Himmelszelt,
Und die die Mutter Erde weithin breiteten,
O Angiras, euch werde reicher Enkel Schar!"

3, 8, 1 (an die Opfersäule, den „Waldesherrn"):

„Es salben dich beim Fest die frommen Männer,
O Waldesherr, mit süßer Götterspeise;
Verleih uns Schätze, wenn du aufrecht dastehst,
Und wenn du ruhst im Schoße dieser Mutter!"

5, 42, 16:

„Die Erde, Luft, die Bäume und die Kräuter alle
Erreiche dieses Loblied, Reichtum schaffend;
Ein jeder Gott erhöre recht mein Rufen,
Nicht geb' uns hin der Ungunst Mutter Erde."

Ähnlich drücken sich spätere Schriften aus, am deutlichsten noch Manus Gesetzbuch (Sacred Books of the East XXV, nach Bühlers englischer Übersetzung) 2, 225 f.:

„The teacher, the father, the mother and an elder brother must not be treated with disrespect, especially by a Brāhmana, though one be grievously offended (by them); [226:] The teacher is the image of Brahman, the father the image of Prajāpati ('the lord of created beings'), the mother the image of the earth."

Etwas verschleierter heißt es im Šatapathabrahmana (Sacred Books XLI nach J. Eggelings Übersetzung) 5, 2, 1, 18:

„Thereupon, while looking down upon this (earth), he mutters: 'Homage be to the mother Earth! Homage be to the mother Earth!' For, when Bṛhaspati had been consecrated, the earth was afraid of him; — Hence he entered into a friendly relation with her; for a mother does not hurt her son, nor does a son hurt his mother."

5, 4, 3, 20: „Looking down on this (earth), he then mutters: O mother Earth, injure me not, nor I thee! For the earth was once afraid

of Varuṇa. — — Hence by that (formula) he entered into a friendly relation with her; for a mother does not injure her son, nor does a son injure his mother."

In Boehtlingks Sammlung Indischer Sprüche ferner steht ([1] 2163, [2] 4786):

„O Mutter Erde, Vater Luft, Freund Feuer, lieber Schwager Wasser, Bruder Äther, zum letzten Male lege ich jetzt ehrfurchtsvoll die Hände zusammen."

Endlich erklären Wörterbücher den Ausdruck „Mutter" *(mātar-)* geradezu mit „Erde" *(pṛthivī)*.

b) Die umgekehrte Anschauung dagegen, daß die Frau ein Ackerboden, ein Saatfeld sei, knüpft sich, soweit ich das jetzt ohne weitere Nachforschung übersehen kann, an zwei auch in ihrem gegenseitigen Verhältnis bemerkenswerte Ausdrücke an: der eine (*bīja-m* n.), eine Bezeichnung für den „Samen", wird ohne Unterschied von Pflanzen, Tieren und dem Manne gebraucht; der andere (*Kšétra-m* n.), von Hause aus die Benennung für eine „Niederlassung" und etymologisch im Stamm dem griech. *κτίσις* entsprechend, gibt ursprünglich die Begriffe „Grundbesitz, Grundstück, Feld" wieder, dann aber übertragen auch die Begriffe: „der fruchtbare Mutterleib; das als Feld gedachte Eheweib, welches der Ehemann selbst bestellt oder durch einen anderen bestellen läßt"; indische Wörterbücher (Amarakoša, Hemacandras beide Sammlungen, der Medinīkoša) erklären diesen zweiten Ausdruck darum auch kurzweg durch Wörter, die „weibliche Scham" *(bhága-)* oder „Schoß, Mutterleib, vulva" (*yóni-* mf.) oder „Gattin" (*pátnī* f.) bedeuten. Ableitungen von diesem Worte sind auch häufig gebraucht: *parakšetra-m* n. „eines Fremden Acker, eines anderen Weib," besonders aber *kšetraja-s* „feldgeboren", d. h. „ein mit der Frau eines kinderlosen Mannes durch einen anderen rechtmäßig erzeugter Sohn".

Wir verzeichnen die wichtigsten der uns zu Gebote stehenden Belege.

Das Wort für „Same" kommt in der hier betrachteten sinnlichen Verwendung mit Bezug auf ein Weib schon im Rigveda vor, freilich in einem der spätesten Teile und auch noch in einem eingeflickten Verse, nämlich 10, 85, 37 (und entsprechend Atharvaveda 3, 23, 4); hier heißt es (nach Graßmanns Wortlaut, mit dem übrigens Ludwig im wesentlichen übereinstimmt):

„(Schaffe uns, o Pušan, diese heilbringendste herbei,)
In die die Menschen ihren Samen streuen."

Viel häufiger, dafür aber auch erst viel später ist der Ausdruck „Saatfeld" im Sinne von „Mutterleib" belegt; er gehört

der Rechtssprache an und begegnet darum auch in allen Rechtsbüchern. Diese Rechtsbücher setzen die Vorstellung von der Mutter Erde ohne weiteres voraus und brauchen nicht nur die uns hier angehende Wortsitte, sondern verdeutlichen auch das Eherecht (Beischlaf mit der Schwägerin, Ehebruch u. dgl.) und das Erbrecht fortwährend durch Vergleiche aus dem Pflanzenleben.

Bei Manu heißt es (wieder nach Bühlers englischer Übersetzung in Sacred Books of the East XXV) 9, 33:

„By the sacred tradition the woman is declared to be the soil, the man is declared to be the seed; the production of all corporal beings (takes place) through the union of the soil with the seed.“

9, 37: „This earth indeed is called the primeval womb of created beings, but the seed develops not in its development any properties of the womb.“

9, 166: „Him, whom a man begets on his own wedded wife (wörtlich: 'im eigenen Saatfeld bei der rechtmäßigen Gattin'), let him know to be a legitimate son of the body, the first in rank.“

3, 175: „But those two creatures, who are born of wives of other men (wörtlich: 'im Fremdacker').“

9, 51: „Thus men, who have no marital property in women, but sow their seed in the soil of others, benefit the owner of the woman; but the giver of the seed reaps no advantage;“ usw.

Nārada (Sacred Books XXIII, übersetzt von J. Jolly) sagt 12, 55:

„When seed is strewn on a field without the knowledge of the owner, the giver of the seed has no share in it; the fruit belongs absolutely to the owner of the field.“

12, 59: „Grain cannot be produced without a field nor can it be produced without seed; therefore offspring belongs by right to both, the father as well as the mother.“

Nārada in Day. 82:

„Wessen Samen auf einem von dem Ehemann abgetretenen Saatfeld ausgegossen wird, dessen Nachkommenschaft gilt als herrührend von zwei erzeugenden Ehemännern.“

Yajñavalkya 2, 127:

„Ein Sohn durch einen Kinderlosen auf Geheiß erzeugt in einem fremden Saatfeld.“

Endlich steht auch im Mahabharata z. B. (1, 4661):

„Wie auch ich in des Vaters Saatfeld erzeugt durch einen großen Sangesheiligen (großen Rischi).“

Zwei vedische Stellen sind leider zweifelhaft; die eine, Rigveda 1, 119, 7, nach Graßmanns Fassung:

„Ihr Helfer habt den altersschwachen Vandana,
Wie künstlich einen Wagen, neu zurecht gemacht,
Gezeugt den Sänger aus dem Boden wundersam;
Dem Frommen hier sei hilfreich eure Wundermacht!“

deutet ein alter Erklärer, Sāyana, in unserem Sinne; in der anderen, Atharvaveda 11, 1, 28, wäre dagegen nach V. Henrys Auffassung „Saatfeld“ im eigentlichen, nicht in dem übertragenen Sinne gebraucht; darum übersetzt er: „Le (fruit) mûr de mon champ, c'est ma (vache), qui se laisse traire à souhait.“

L. Sütterlin

In zwei fast gleichzeitig erschienenen neuen Arbeiten „Die Sage vom ewigen Juden in der neueren deutschen Literatur“ von Dr. Johann Prost, Leipzig 1906 (Georg Wigand) und „Ahasver-Dichtungen seit Goethe“ von Albert Soergel (Probefahrten. Erstlingsarbeiten an dem Deutschen Seminar in Leipzig. Herausgegeben von Albert Köster. Sechster Band. Leipzig 1905. R. Voigtländer) wird wieder einmal die künstlerische Entwickelungsgeschichte eines Stoffes verfolgt, der neben der Faustsage vielleicht am nachhaltigsten die Einbildungskraft der Dichter und des Publikums angeregt und gereizt hat, ohne allerdings wie die letztere durch eine geniale Konzeption zu einem äußeren Abschluß in seiner Gestaltung gelangt zu sein. Für die Religionswissenschaft wäre die Ahasversage kein ungeeignetes Versuchsobjekt, um den Prozeß der Legenden- und Sagenbildung zu verfolgen, soweit er in heller historischer Zeit durch die literarische Formung beeinflußt wird. Wie kümmerlich sind die Wurzeln der Ahasverlegende, und wie ist sie allmählich zu einem weitverzweigten Stamme legendarischer und sagenhafter Motive angewachsen, an dem, von allen Seiten sich entwickelnde Überlieferungen apologetische und zeitgeschichtliche Tendenzen, immer neue Jahresringe bilden. Diesen Problemen gehen selbstverständlich beide der obengenannten Arbeiten nicht nach, aber die zweite von Soergel, die in jeder Beziehung — wissenschaftlich und formal — der von Prost weit überlegen ist, geht ihnen wenigstens nicht ganz aus dem Wege, streift sie in den ersten Kapiteln „Die Sage“ und „Ahasver in der Volksdichtung“ und verliert sie auch im Laufe der Darstellung nicht völlig aus den Augen. — Die unmittelbaren kirchengeschichtlichen und theologischen Beziehungen zu „Goethes Fragmenten vom ewigen Juden und vom wiederkehrenden Heiland“ hat schon vorher Jakob Minor (Stuttgart 1904) dargestellt, der in drei Kapiteln die Vorgeschichte, die Goetheschen Fragmente und die Nachgeschichte dieser Bruchstücke behandelt und zur Erklärung die theologischen Zeitfragen heranzieht. Eine Reihe von Einwänden und Bedenken gegen Minors Darstellung hat Ernst Traumann in seiner ausführlichen Rezension dieses Buches (Literaturblatt für germanische und romanische Philologie 1905 Nr. 7) veröffentlicht. Immerhin ist durch alle diese Publikationen das

wissenschaftliche Interesse an der Legende wieder geweckt worden, vielleicht zieht daraus auch die Religionswissenschaft einigen Nutzen.
M. v. Waldberg

Sterbende werden auf die Erde gelegt

Über diese alte Sitte haben in der letzten Zeit K. Weinhold (Ztschr. des Ver. für Volkskunde 11, 221), W. Caland und E. Samter gehandelt (s. die Literatur bei A. Dieterich, Mutter Erde, 1905, S. 26 f.). Ich vermisse bei den genannten Autoren einen Hinweis auf die Ausführungen von R. Cruel in seiner Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter, Detmold 1879. An zwei Stellen spricht Cruel von der alten Sitte. Auf S. 239 sagt er: „Wenn des Kranken letzte Stunde nahe schien, so wurde er vom Bette aufgehoben und auf einer ausgebreiteten Decke auf die Erde gelegt, um hier zu sterben. Bei Laien war es zugleich Sitte, ihm eine geweihte Kerze in die Hand zu drücken[1], was in einzelnen katholischen Gegenden noch heute geschieht. Auf der Erde zu sterben galt als gleich notwendig für Hohe und Niedere, Weltliche und Geistliche; und wenn die Anwesenden nicht dafür sorgten, befahl es der Kranke oft selber. Rührend lautet es daher in den einfachen Klostergeschichten des Cäsarius von Heisterbach, wenn der sterbende Bruder im Infirmitorium seine Pfleger mahnt: Sternite mattam et pulsate tabulam! breitet die Decke aus und schlagt die Tafel! Letztere diente statt der Glocke[2], um den Konvent zusammenzurufen, der dann am Sterbelager Gebete las und Psalmen sang, bis der Tod eingetreten war. Ebenso heißt es von der Königin Mathilde († 968): Als aber die neunte Stunde kam, befahl sie, ein grobes Tuch auf den Boden zu breiten und ihren sterbenden Körper darauf zu legen, indem sie mit eigener Hand sich Asche auf das Haupt streute. 'Denn ein Christ', sprach sie, 'darf nicht anders als in Sack und Asche sterben'. Äbte und Bischöfe ließen sich vor dem Tode gern in die Kirche tragen und

---

[1] Cruel hat wohl Stellen im Auge wie Caesarius Heisterbacensis *Dialogus miraculorum* VII, 22: Nobilis vir Otto . . . . . . febre invalescente desperatus, et depositus, candela more saecularium manui eius impressa, omnibus qui aderant visus est exspirasse; VIII, 74: cum . . . . quasi iam morituro data fuisset candela in manu. Sonst vgl. zu der „Sterbekerze" z. B. Rochholz *Deutscher Glaube und Brauch* 1, 167; Samter in den *Neuen Jahrbb. f. d. klass. Altertum* 1905, I, S. 34 ff.

[2] Zu der von Cäsarius oft erwähnten Sterbe- oder Totentafel (tabula morientium s. defunctorum) vgl. Ducange s. v. 4. Tabula und Jac. Grimms *Kleinere Schriften* 4, 345; auch Martène *De antiquis monachorum ritibus* V., c. IX, § 24.

vor dem Altare niederlegen, um dort ihre Auflösung zu erwarten."

Hierzu gestatte ich mir einige Bemerkungen und Ergänzungen, da Cruels Zitate aus der herangezogenen Literatur, wie oft, so auch hier, „spärlich und wenig präzis" sind[1]. Die Stelle, die Cruel aus den Klostergeschichten d. h. dem Dialogus miraculorum des Cäsarius von Heisterbach zitiert, steht daselbst XI, 19, wo der Mönch Allard zu seinem Pfleger Adam spricht: Sternite mihi mattam, et pulsate tabulam, quia Dominus vocat me. Oder Cruel meint Dial. XI, 5, wo ein sterbender junger Laie fast dieselben Worte spricht. Sonst vgl. VII, 51, Schluß. XI, 6 (der Laienbruder Obertus liegt, wie es Brauch ist, auf der Decke und haucht seinen Geist aus. Plötzlich kehrt er ins Leben zurück und wird, auf Befehl des Abtes, wieder ins Bett gebracht — repositus est in lectum suum. Ein ganz ähnlicher Vorgang wird z. B. auch VII, 22 erzählt). XI, 9. 16. 17. 25 (strata matta, se in ea reposuit, et per tabulam conventum advocari fecit). XI, 36. Das Niederlegen eines Sterbenden auf den Boden (deponere ad oder in terram) erwähnt Cäsarius im Dialogus VII, 22. VIII, 30. XII, 5. Vgl. auch Ducange s. v. Deponi ad terram und E. Martène, De antiquis monachorum ritibus, Lugduni 1690, lib. V. c. IX. § 4. 7—9. 17. 31 (Etsi nonnullos legamus extremum in lecto spiritum reddidisse, [notandum] communem tamen monasteriorum usum habuisse, ut ad terram in cinere et cilicio depositi morerentur; quam praxim plurimis exemplis confirmare possumus).

Was Cruel von dem Ende der Königin Mathilde erzählt, steht, wie er selbst angibt, bei Pertz, Monumenta VI (Scriptorum tomus IV.), p. 301. Die Worte: Non decet Christianum nisi in cilicio et cinere mori werden auch sonst Sterbenden in den Mund gelegt; vgl. die Stellen bei Martène a. a. O., § 31 und bei Alteserra, Origines rei monasticae lib. V. c. 22 (Monachorum mors in cinere et cilicio), in Glücks Ausgabe, Halle 1782, S. 503 ff.

Daß sich Äbte und Bischöfe beim Herannahen des Todes in die Kirche tragen und vor dem Altar niederlegen ließen, wird oft berichtet. Cruel selbst erzählt es z. B. von dem Bischof Meinwerk von Paderborn († 1036) auf S. 94 seines Buches. Andere Beispiele von solchen, „qui supremum in ecclesia spiritum ad aras exhalare voluerunt," bei Martène a. a. O., § 32—33.

Auf die uns beschäftigende Sitte kommt Cruel noch einmal zurück. Nachdem er aus einer Predigt Gottschalk Hollens[2]

---

[1] Edward Schröder im *Anzeiger für deutsches Altertum* VII, 173.

[2] Hollen starb nach 1481. Crane bezeichnet Hollens Predigten als „a perfect mine for the study of mediaeval superstitions" und weist u. a. auch gerade auf die von Cruel exzerpierte Predigt I Nr. 47 besonders

einen die mittelalterliche Volksmedizin betreffenden Auszug gegeben hat, bemerkt er auf S. 619: „Interessant ist es hier zu beobachten, wie frühere kirchlich geheiligte Sitten allmählich aus der Öffentlichkeit verschwinden, dagegen heimlich im Dienste von Magie und Aberglauben noch fortleben. So haben wir gesehen, daß es in der ersten Periode [600—1200] allgemein frommer Brauch war, die Sterbenden vom Bette zu heben und auf dem Boden liegend ihre Seele aushauchen zu lassen. Im 14. Jahrhundert wurde dies nach und nach als rohe Grausamkeit erkannt und aufgegeben, erscheint aber im 15. Jahrhundert unter den Superstitionen. Denn wenn ein Kranker nicht sterben kann, heißt es in obiger Predigt, so decken abergläubische Leute das Dach über ihm ab[1] und heben ihn aus dem Bette, weil sie sagen, daß die Feder irgendeines Vogels darin sei, die ihn zu sterben verhindere, aber infolge davon töten sie ihn."

Die Worte stammen, wie Cruel S. 618 angibt, aus den Sermones dominicales super Epistolas Pauli (Pars I. s. hyemalis, Nr. 47) des Gottschalk Hollen oder Holen. Bemerkenswert und in der Literatur hier vielleicht zum erstenmal vorkommend ist der Glaube[2], daß die im Bett befindlichen Federn den Kranken nicht sterben lassen. Wie dieser Glaube entstanden ist, zeigt Rochholz, Deutscher Glaube und Brauch 1, 169: „Aus dem Heidenbrauche, im Verscheiden auf der nackten Erde oder auf einem Bund Stroh liegen zu sollen, hat sich die Volksmedizin ihre weitverbreitete Satzung gebildet, daß man auf Federn liegend nicht sterben könne. Diese Lehre findet sich schon in den medizinischen Schriften des 16. Jahrhunderts und hat in Ländern ohne Salubritätsaufsicht ihre ausnahmslose Geltung. Wende und Serbe pflegt jeden Sterbenden aus dem Bette zu nehmen und auf Stroh zu legen.[3] Bei Letten und Esten wird er auf die Erde gelegt, damit man ihm so 'zum Tode verhelfe'. Kruse[4] mußte

---

hin. (*The Exempla of Jacques de Vitry* ed. by Th. Fr. Crane, London 1890, p. LXVIII.)

[1] Schwerlich richtig. Im Original lautet die Stelle nach dem Hagenauer Druck von 1519: (Item) cum infirmus non potest mori cooperiunt tectum super eum. leuant eum de illo lecto: dicentes quod ibi est penna alicuius auis que non permittit eum mori: sed per consequens occidunt eum.

[2] Vgl. sonst Wuttke § 723. Weinhold *Ztschr. d. Vereins für Volkskunde* 11, 221. Drechsler *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien* 1, 290. Irischer Glaube bei Dieterich *Mutter Erde* S. 27. Grohmann *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren* 1 Nr. 1317: Auf Vogelfedern stirbt der Mensch sehr schwer.

[3] Haupt-Schmaler *Wendische Volkslieder* 2, 251.

[4] Friedrich Kruse *Urgeschichte des estnischen Volksstammes*, Moskau 1846, S. 133.

dies zu Dorpat an seinem eigenen Diener mitansehen, der krank von dessen Frau aus dem Bette gerissen und so dem Tode überliefert wurde."

Nur hätte Rochholz hinzufügen sollen: die alte Sitte des „levare de lecto" und des „deponere ad terram" lebt fort in der Sitte, dem Sterbenden das Kopfkissen wegzuziehen, um ihm das Sterben zu erleichtern. Rochholz selbst erwähnt die Sitte S. 170 (mit einer wenig einleuchtenden Erklärung). Sonst z. B. zu vergleichen: P. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien 1, 290. E. H. Meyer, Badisches Volksleben im neunzehnten Jahrhundert 581: Die noch hie und da z. B. in Köndringen übliche rohe Gewohnheit, dem Kranken das Sterben durch plötzliches Wegreißen des Kopfkissens zu erleichtern, bekämpft schon das Mildheimer Noth- und Hülfsbüchlein.[1] Würzburg, 1790. — Grohmann, Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren I Nr. 1316: Wenn man auf einem Kissen von Hühnerfedern liegt, kann man nicht eher sterben, als bis das Kissen beiseite geschafft ist. — Bei den Tscheremissen wird der Federpfühl beim Eintritt des Todeskampfes unter dem Sterbenden weggerissen und ihm Stroh untergelegt, weil das Wegwerfen eines Federpfühls zu kostspielig sei (Dieterich, Mutter Erde S. 27; nach Caland). Wenn Wuttke § 723 sagt, daß man mit dem Fortreißen des Kopfkissens vielleicht die Fäden zu durchreißen meine, die den Sterbenden noch an das Diesseits fesseln, so gilt von dieser Erklärung dasselbe, was B. Kahle gegenüber der Erklärung eines anderen Brauches sehr richtig bemerkt hat: Diese Erklärung ist viel zu abstrakt, so denkt das Volk nicht (Ztschr. des Vereins für Volkskunde 11, 434, Anm.).

Theodor Zachariae

Im südlichen Teile der Insel Leukas, etwa eine Stunde nordöstlich von Vasiliki, liegt auf einer Anhöhe die Kapelle des heiligen Joannis Rodakis, die auf den Fundamenten eines alt-dorischen Tempels errichtet ist, den Dörpfeld bei der diesjährigen Ausgrabungskampagne im Juni näher untersuchte. Bauern hatten ihm von den antiken Überresten Kunde gebracht und zugleich sie als von einem Demetertempel herrührend bezeichnet; auf was sich letztere Mit-

[1] In der mir vorliegenden Ausgabe (Gotha 1825) lautet die angezogene Stelle auf S. 18: Damit man in der Zeit, bis die sicheren Zeichen des Todes kommen, die Kranken nicht etwa aus Unvorsichtigkeit ums Leben bringe: so muß man ihnen, wenn es scheint, als wollten sie sterben, ja nicht das Kopfkissen wegziehen. Dieses ist eine sehr schlimme Gewohnheit usw.

teilung stützte, konnte nicht festgestellt werden; Inschriften fanden sich nicht. Der „heilige Tisch“ der Kapelle besteht aus einem dorischen Kapitell, das auf einer Säulenbasis ruht, beide antiken Ursprungs. In der Kapelle werden zwei Pflugspitzen aufbewahrt, von der Form, wie sie heute noch dort bei den Bauern im Gebrauche sind, jedoch viel kleiner (die größere ca. 15 cm), also Modelle; möglich, daß sie noch von den Weihgeschenken des antiken Heiligtums herrühren. (Vgl. die beigegebene Abbildung, Tafel III unten, die ich der Freundlichkeit Dörpfelds verdanke.) Die Bauern erzählten uns, daß die Weiber nach der Geburt eines Mädchens mit nackten Füßen über diese Pflugspitzen schritten, wobei der Papas ein Gebet spreche. Dadurch bewirke man, daß das nächste Kind ein Knabe werde.[1]

Friedrich Pfister

---

[1] S. Dieterich *Mutter Erde* 47, 78, 109. Es kommt aber in diesem Brauch noch der Glaube hinzu, daß der Pflug = Phallos die Erzeugung eines männlichen Kindes in den Weibern bewirkt, die über ihn treten.

[Abgeschlossen am 23. Oktober 1906.]

Register

Von Otto Weinreich

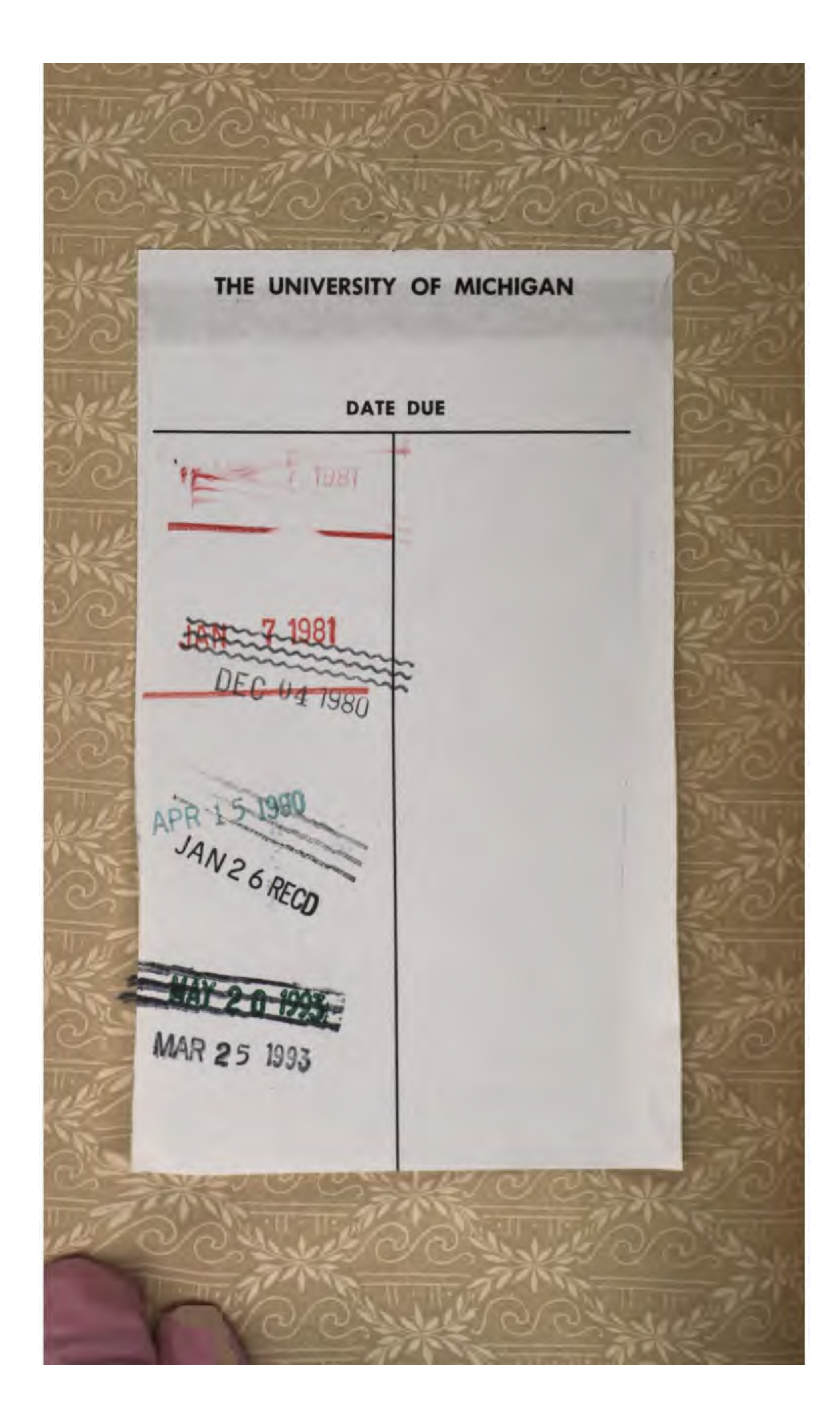
Druck von B. G. Teubner in Dresden.

H. Braus, Leichenbestattung in Unteritalien.

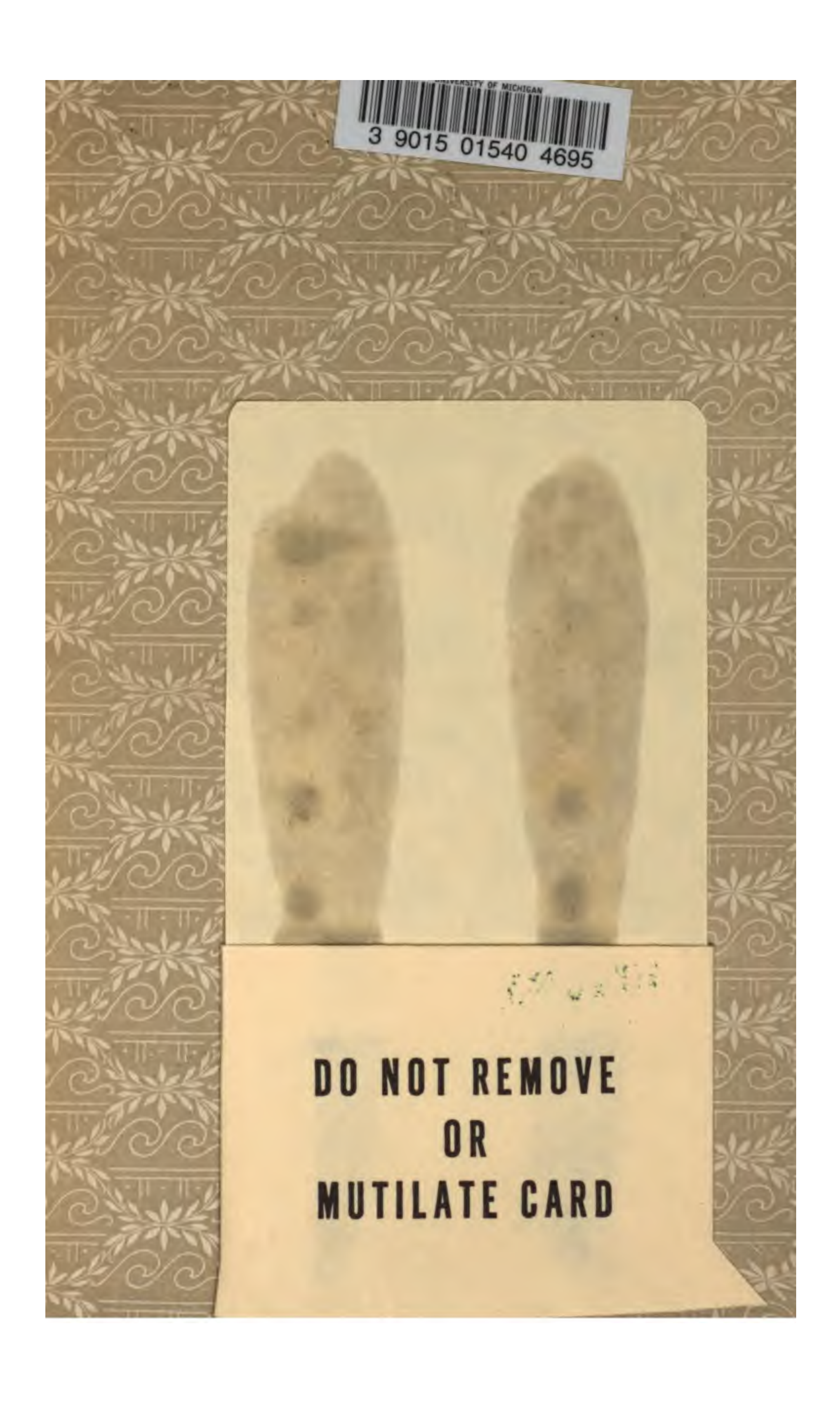


Friedr. Pfister, Altar der Kapelle des h. Ioannis Rodakis.





THE UNIVERSITY OF MICHIGAN
DATE DUE
JAN 7 1981
DEC 04 1980
APR 15 1980
JAN 26 RECD
MAY 20 1993
MAR 25 1993


UNIVERSITY OF MICHIGAN
3 9015 01540 4695
DO NOT REMOVE
OR
MUTILATE CARD

